L'ÉGLISE ET LA GUERRE

PAR

Mgr P. BATIFFOL, Paul MONCEAUX,

Émile CHÉNON, A. VANDERPOL, Louis ROLLAND,

Frédéric DUVAL, Abbé A. TANQUEREY.

ALMA COLLEGE
179.81
LIBRARY
B32
Alma, California

PARIS

Bloud et Cie

—

1913

33898

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/legliseetlaguerr0000mgrp

PRÉFACE

Les questions relatives à la guerre et à sa légitimité sont, à l'heure actuelle, discutées de tous côtés. Les deux Conférences de la Haye, qui ont suscité chez quelques-uns des espoirs irréfléchis, n'ont provoqué chez d'autres que des railleries imméritées. Rares sont ceux qui les ont saluées comme un heureux symptôme, sans attendre d'elles plus qu'en l'état de la civilisation elles ne pouvaient donner. Ce n'est pas du jour au lendemain que, dans une Europe armée jusqu'aux dents, les idées saines en matière de guerre et de paix peuvent conquérir tous les esprits. Il n'y a donc pas à s'étonner si aujourd'hui ce sont les opinions extrêmes qui prévalent, dans le sens belliqueux avec les « militaristes », dans le sens inverse avec les « pacifistes ».

Ce qui est plus surprenant, c'est de voir que les catholiques se divisent sur la question ; car on peut dire que, pour eux, elle est vraiment résolue depuis longtemps. Il existe en effet dans l'Église catholique une doctrine traditionnelle, qui remonte à ses origines, qui est déjà clairement exposée par saint Augustin, qui a été mise en forme par saint Thomas d'Aquin, complétée par Victoria et Suarez, et appliquée au cours des âges par les papes et les évêques. Cette doctrine, uniquement fondée sur la justice tempérée par la charité, suit entre les opinions extrêmes une *via media*, qui semblait de nature à rallier tous les catholiques et à les empêcher de verser, soit dans l'une, soit dans l'autre de ces opinions excessives. Or il n'en est rien. Suivant leurs affinités et leurs tendances, on rencontre des catholiques « militaristes » et d'autres « pacifistes ». La Ligue des Catholiques français pour la paix entre les nations s'est demandé quelle pouvait être la cause de ces divergences. Elle a pensé qu'elles tenaient principalement à ce fait que la doctrine traditionnelle de l'Église était de nos jours trop peu connue, et elle a résolu de la faire revivre. Pour ce faire, elle publie le présent volume, dont quelques mots suffiront à indiquer l'économie.

Il se compose de huit notices, écrites par des spécialistes, dont la *Ligue* n'a pas le droit de faire ici l'éloge, mais qu'elle a le devoir de remercier. — Mgr Batiffol, l'historien bien connu de *l'Eglise naissante*, a recherché d'abord quelles avaient été sur la question qui nous occupe les idées des premiers chrétiens, depuis les origines jusqu'à saint Ambroise, chez lequel s'élabore déjà la doctrine définitive. — M. Paul Monceaux, membre de l'Institut, l'auteur du grand ouvrage intitulé : *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, s'est chargé de grouper les idées exposées par saint Augustin dans ses différents écrits, et d'en faire la synthèse. — M. Emile Chénon qui s'est particulièrement occupé de l'histoire de l'Eglise et du droit au moyen-âge, a résumé, dans la troisième notice, l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. — M. Vanderpol, très préparé par ses deux livres : *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen-âge*, et : *La guerre devant le christianisme*, a étudié, dans les deux notices suivantes, le traité *De jure belli* et le traité *De Indis* de François de Victoria, l'un des fondateurs du droit des gens. — M. Louis Rolland, professeur à la Faculté de droit de Nancy, qui avait déjà exposé ailleurs l'enseignement de Suarez, « en qui l'on entend toute l'Ecole », l'a résumé de nouveau dans la sixième notice. — Dans la septième, M. Frédéric Duval, archiviste paléographe, l'auteur des *Terreurs de l'an Mille* et des *Livres qui s'imposent*, énumère les principales applications de la doctrine de l'Eglise à l'époque où le Saint Siège avait le pouvoir de la faire prévaloir. — Il ne restait plus qu'à présenter la synthèse générale de l'enseignement ecclésiastique en l'adaptant aux temps actuels. Il fallait pour cela un théologien : M. l'abbé Tanquerey, sulpicien, professeur de dogme au Grand Séminaire de Paris, a consenti à se charger de cette partie nécessaire et délicate du volume que nous présentons avec confiance au public chrétien.

Nous sommes assurés d'une chose: c'est qu'à raison de son sujet et de ses auteurs, ce livre ne passera pas inaperçu. Nous en désirons une autre: c'est qu'à raison de l'exposé fidèle qu'il donne de la doctrine traditionnelle de l'Église, il rallie à cette doctrine tous les catholiques.

LE COMITÉ DE RÉDACTION

LES

PREMIERS CHRÉTIENS ET LA GUERRE

Le sujet de la guerre est un de ceux où le contraste est le plus saisissant entre le christianisme primitif et le judaïsme. Israël, en effet, tant qu'il a été un peuple autonome ou capable de l'être, a été un peuple combatif et sa longue histoire est pleine de guerres. « Le temps me manquerait si je voulais parler aussi de Gédéon, de Barac, de Samson, de Jephté, de David... Par la foi, ils ont conquis des royaumes,... déployé leur vaillance à la guerre, mis en fuite des armées ennemies... » L'épitre aux Hébreux (xi, 32-34), en parlant ainsi, voit dans la guerre une expression de la vocation providentielle d'Israël. Le messianisme nationaliste exaspéré des Juifs contemporains du Nouveau Testament a rêvé de même du « jour du Seigneur » comme d'une bataille livrée et gagnée par l'envoyé de Dieu. Au contraire, l'esprit de l'Evangile est excellemment dans la parole : « Heureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les fils de Dieu » (*Mat.* v, 9.)

Je voudrais, dans les quelques pages qui vont suivre, relever les expressions primitives que cet esprit pacifique a revêtues, chercher comment il a dû s'accommoder avec la vie romaine, enfin par quelle suite d'oscillations il a abouti sans se déjuger à une doctrine de la moralité de la guerre.

*
* *

Racontant la prédication de saint Jean-Baptiste, saint Luc rapporte deux réponses de lui, qui ne sont pas fortuitement rapprochées.

Des publicains et des soldats interrogent le Baptiste et lui posent tour à tour la même question : « Que devons-nous faire », pour échapper à la colère divine quand elle viendra ? Aux publicains, agents du fisc, il est répondu : « N'exigez rien au-delà de ce qui vous a été ordonné » (III, 13). Aux soldats : « Ne violentez personne, ne dénoncez personne faussement, et contentez-vous de votre solde » (III, 14). Les gens désignés là par le mot στρατευόμενοι, ne sont pas des Juifs (1), comme les publicains : les commentateurs supposent qu'ils sont des auxiliaires des publicains, et ainsi s'explique que le Baptiste leur fasse un précepte de ne dénoncer personne faussement (μὴ συκοφαντήσητε). Ils ne devront molester personne par des extorsions illégitimes. Ils devront se contenter de leur solde (ὀψωνίοις), le mot ὀψώνια désignant tout salaire. Ces soldats, pourrait-on dire, sont à peine des soldats, et plutôt des publicains. Mais, qu'ils soient gens d'armes ou gens du fisc, saint Luc ne suppose pas qu'ils aient à abandonner leur métier pour échapper à la colère de Dieu.

Saint Luc a sur la guerre proprement dite un texte qui fait partie de l'enseignement même de Jésus. Deux comparaisons de Jésus sont couplées dans ce texte et se font parallèle. « Qui de vous, dit le Maître, s'il veut bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense, de peur qu'on ne le raille s'il commence de bâtir et ne peut achever ? Ou quel roi, s'il veut faire la guerre à un autre roi, ne s'assied d'abord pour examiner s'il peut, avec dix mille hommes, marcher à la rencontre de celui qui vient l'attaquer avec vingt mille ? S'il ne le peut, tandis que cet autre roi est encore loin, il lui envoie une ambassade pour demander la paix » (XIV, 31-32). Que nous ayons dans ces deux rois en querelle une allusion à Hérode Antipas, le tétrarque de Galilée, et à son beau-père, roi des Nabatéens, Arétas, il est possible, mais il importe peu.

L'intérêt serait dans le jugement que le Sauveur porterait sur la moralité de la guerre. Or on devra reconnaître que la parole n'indique aucun jugement pareil. La morale de la parabole est ici que l'homme sage ne se lance pas dans une entreprise avant d'en calculer le coût ou le risque : les traits de la fable indifférents à cette conclusion n'ont pas d'intention didactique.

Voici, au contraire, deux textes qui, indirectement, nous instruiront mieux. Dans le premier, lequel n'appartient pas à Luc seul, comme ceux qui précèdent, mais à Luc et à Mathieu concurremment, c'est-à-dire à leur source commune, nous trouvons le récit de la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm. Le centurion n'est pas

(1) On sait que les Juifs n'étaient pas enrôlés dans l'armée romaine. SCHUERER, *Geschichte*, t. I (1901), p. 460.

un juif, saint Luc le présente comme un romain ami de la nation des Juifs, comme un ami généreux qui a bâti une synagogue pour les Juifs à Capharnaüm. Dans le récit de Luc et de Mathieu se rencontre la pittoresque déclaration du centurion : « Dis un mot, et mon serviteur sera guéri : car moi qui suis soumis à une autorité, ὑπὸ ἐξουσίαν, j'ai des soldats, στρατιώτας, sous mes ordres, et je dis à l'un : Va ! et il va ; à l'autre : Viens ! et il vient. » Jésus admire la foi de cet homme, et déclare n'en avoir pas trouvé même en Israël une si grande (*Luc*, VII, 1-10 ; *Mathieu*, VIII, 5-13). L'Évangile présente donc ici un officier romain, un militaire de métier, et l'Evangile n'a pas un mot pour réprouver ce métier.

Sans doute, on peut dire que le centurion de Capharnaüm reste centurion et ne devient pas chrétien. Mais tel n'est pas le cas du centurion de Césarée, Corneille, « centurion dans la cohorte italique »(1), lui aussi un ami de la nation des Juifs, lui aussi un prosélyte du judaïsme. Luc racontera la conversion de Corneille et la part que saint Pierre y prend (*Act.* X et XI) : rien dans son récit ne suggère que, en recevant le baptême, Corneille ait renoncé à son métier militaire. Là est l'intérêt du cas de Corneille, qui engage la doctrine de saint Pierre et des premiers convertis de la gentilité romaine : le métier des armes n'est pas un métier interdit aux chrétiens.

A ce sentiment s'en oppose tout de suite un autre, qui semble tenir plus au cœur de l'Evangile. Saint Mathieu dans le récit de l'arrestation de Jésus au jardin des Olives, rapporte que l'un de ceux qui étaient avec Jésus levant son glaive, frappa un serviteur du grand prêtre et lui coupa l'oreille. Alors Jésus lui dit: « Remets ton glaive à sa place, car tous ceux qui prendront le glaive, périront par le glaive » (*Mathieu*, XXVI, 52). Cette maxime exprime un sentiment qui est d'ailleurs une réminiscence de l'Ancien Testament (*Genèse*, IX, 6).

On retrouve l'expression dans l'Apocalypse johannine : « Si quelqu'un mène en captivité, il sera mené en captivité ; si quelqu'un tue par le glaive, il faut qu'il soit tué par le glaive ; c'est ici la patience et la foi des saints » (*Apoc.* XIII, 10). Mais le disciple de Jésus ne rend pas le mal pour le mal : plus encore, il ne se défend pas. « Il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent, mais moi je vous dis de ne pas résister au méchant » (*Mat.* V, 38-39). Si on ne doit pas résister, moins encore doit-on attaquer (2).

---

(1) Sur la valeur précise de cette indication, J. MARQUARDT, *Organis. milit. chez les Romains* (trad. BRISSAUD, 1891), p. 189-190.

(2) Et par là s'éclaire une autre parole de Jésus rapportée par saint Luc : « Maintenant, que celui qui a une bourse la prenne, que celui qui a un sac le prenne aussi, et que celui qui n'a point de glaive, vende son vêtement et achète un glaive. » Les apôtres (ils sortent de la dernière cène) lui disent : « Seigneur,

Que devient alors la légitimité de la guerre ?

Ajoutez que, incontestablement, au regard de l'Evangile, la guerre est un fléau. On n'a pour s'en convaincre qu'à relire les textes relatifs à la prédiction de la ruine de Jérusalem et de la fin de tout dans les Synoptiques. Ne vous épouvantez pas encore, dit Jésus, quand vous entendrez parler « de guerres et de bruits de guerres » (*Marc.* XIII, 7 ; *Mat.* XXIV, 6). Saint Luc (XXI, 9) écrit « guerres et séditions ». Le discours de Jésus poursuit : « Nation s'élèvera contre nation, royaume contre royaume, il y aura de grands tremblements de terre, et en divers lieux des pestes, des famines », et des choses terrifiantes dans le ciel et de grands prodiges. La guerre est une calamité comparable à la peste et à la famine. C'est une calamité par laquelle comme par les autres se manifeste le gouvernement divin : elle est une force malfaisante dont Dieu dans sa justice peut permettre le déchaînement. Jésus pleure sur Jérusalem en lui prédisant la guerre et le siège où elle périra : « Il viendra des jours, où tes ennemis t'investiront de tranchées, t'enfermeront, et te serreront de toutes parts ; ils te détruiront entièrement, toi et tes enfants au milieu de toi, et ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre, parce que tu n'as pas connu le temps où tu as été visitée » (*Luc.* XIX, 43-44). Les ennemis de Jérusalem sont les exécuteurs des plus hautes œuvres de Dieu.

Dans l'Apocalypse johannine, les êtres symboliques qui exécutent les décrets de Dieu se présentent au voyant sous des traits guerriers. C'est un cavalier, monté sur un cheval blanc, « il part en vainqueur pour vaincre » (VI, 2). L'autre cavalier, qui monte un cheval roux, « a reçu le pouvoir d'ôter la paix de la terre », afin que les hommes s'égorgent les uns les autres, « et on lui donne une grande épée » (II, 4). Surgit de la mer une bête à sept têtes, symbole de la puissance romaine, et « il lui est donné de faire la guerre aux saints et de les vaincre » (XIII, 7). Paraît enfin le Verbe de Dieu, monté sur un cheval blanc, suivi des armées du ciel vêtues de fin lin et chevauchant des chevaux blancs aussi : la bataille se livre entre les cavaliers du ciel et les rois de la terre coalisés pour leur faire la guerre, les rois sont vaincus, leur armée taillée en pièces, et les oiseaux se repaissent de leurs chairs (XIX, 11-21). Mettons à part cette guerre faite aux saints

---

voici deux glaives ». Mais Jésus leur répond qu'il n'a plus rien à leur dire : « C'est assez » (*Luc.* XXII, 36-38). On doit entendre que c'en est fait de la paix pour les disciples : ils entrent dans l'état d'alerte, de proscription et de persécution : il faut qu'ils en prennent leur parti, qu'ils s'équipent comme gens qui traversent un pays dangereux, et l'avis que leur en donne Jésus revêt une image saisissante, qui ne renferme pas l'ordre d'avoir un glaive pour s'en servir. Autant *Mat.* X, 34 (*Luc.* XII, 51) : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. »

par les rois de la terre, car ce n'est pas une guerre à proprement parler, c'est la persécution sanglante. Retenons seulement de ces visions apocalyptiques que la guerre, qui est un fléau, peut être en certains cas un geste de Dieu, une vengeance que Dieu exerce dans sa justice : le guerrier est alors le soldat de Dieu.

Ainsi, trois sentiments premiers : 1° renoncement à se défendre avec interdiction de tirer le glaive, 2° estime du métier militaire, 3° conception de la guerre fléau de Dieu, — trois sentiments non point contradictoires, mais à coordonner, et c'est ce que la tradition vivante va faire.

*
* *

En quittant le sol juif, le christianisme est transporté sur une terre non plus d'oppression, d'agitation, de précarité, qui était pour les juifs le régime où se préparait l'écrasement de leur nation en 70, mais d'ordre et de stabilité, bienfait de l'empire romain.

Il est vrai que, dès 64, la persécution sanglante est inscrite dans les lois. Mais l'Évangile l'avait prédit, comme aussi bien l'Evangile avait prescrit le devoir des chrétiens en face de la persécution, qui était de la souffrir sans révolte. Et telle fut l'attitude des chrétiens jusqu'à la fin. Ils comprirent que le renoncement à se défendre et l'interdiction de tirer le glaive s'entendaient avant tout de la soumission à l'autorité civile. « Soumettez-vous à toute institution humaine, à cause du Seigneur, soit au prince (βασιλεῖ) comme souverain, soit aux gouverneurs (ἡγεμόσιν) comme envoyés par lui pour châtier les méchants et louer les gens de bien, car c'est la volonté de Dieu que, en faisant le bien, vous fermiez la bouche aux hommes insensés qui vous méconnaissent » (I *Pet.* II, 13-15). « Craignez Dieu, honorez le prince » (βασιλέα, *ibid.* 17). La *Prima Petri* donne ces préceptes de loyalisme, à une heure où les chrétiens sont pour la première fois atteints par la législation qui proscrit leur « nom » sous peine de mort, en attachant à leur « nom » des imputations criminelles. Et la *Prima Petri* ajoute : « Dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous... Si vous êtes outragés pour le nom du Christ, heureux êtes-vous... Si quelqu'un de vous souffre comme chrétien, qu'il n'en ait point honte ; plutôt, qu'il glorifie Dieu pour ce nom même » (IV, 13-16). Saint Paul avait parlé de la soumission à l'autorité (ἐξουσία), aux autorités (ἄρχοντες), dans des termes plus universels encore et plus forts : « L'autorité est pour toi le serviteur (διάκονος) de Dieu pour le bien... Ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive, car elle est serviteur de Dieu... Il faut donc être soumis... Rendez donc à tous

ce que vous devez : à qui l'impôt, l'impôt; à qui le tribut, le tribut; à qui la crainte, la crainte; à qui le respect, le respect » (*Rom.* XIII 1-7). Au contraire des Juifs anarchistes, les chrétiens ne marchanderont ni l'impôt, ni la crainte, ni le respect, aux pouvoirs établis. Saint Paul parlait ainsi avant que la première persécution eut éclaté, c'est vrai, mais la persécution ne changera rien aux principes posés. Emprisonné « comme un malfaiteur », Paul écrit : « Je supporte tout » (II *Tim.* II, 10).

On s'est appliqué à noter les métaphores familières à saint Paul, et qui sont prises au « milieu » des cités grecques et romaines où s'exerce son apostolat. Ainsi Paul, avec une insistance frappante, recourt à des comparaisons prises à la gymnastique grecque, en particulier à la course à pied (1).

Paul ne s'est pas interdit pour autant les métaphores empruntées à la vie militaire. Elles abondent dans ses épitres. Et du coup l'on peut inférer que le métier militaire paraît à Paul légitime et honorable. « Qui est-ce qui plante une vigne pour n'en pas manger le fruit? ou fait paître un troupeau sans se nourrir de son lait »? Et de même : « Qui a jamais porté les armes à ses propres frais » (τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ ;). Je cite I *Cor.* IX, 7. Etre soldat est aussi licite, évidemment, que de recevoir sa solde. Paul veut que les Thessaloniciens prennent « pour cuirasse (θώρακα) la foi et l'amour, pour casque (περικεφαλαίαν) l'espérance » (I *Thess.* V, 8). Cette métaphore a beau se trouver dans l'Ancien Testament, il est assez significatif que Paul la restaure, et légitime ainsi aux yeux de ses chrétiens l'usage de la cuirasse et du casque. Il y insistera, dans l'épitre aux Ephésiens (VI, 13-17) comme sur une image familière et qui revêt au mieux sa pensée. Dans la lutte des chrétiens contre le diable, que le chrétien endosse l'armure (πανοπλίαν) de Dieu, qu'il prenne en main le bouclier (θυρεόν) de la foi, pour repousser les traits enflammés (βέλη πεπυρωμένα) du mauvais. Aux Corinthiens (I *Cor.* XIV, 8) : « Si la trompette (σάλπιγξ) donne un signal confus, qui se préparera à la guerre » ? Aux Colossiens (II, 5) il parle avec joie du bon ordre (τάξιν) où il les voit, et l'ordre est ici l'ordre d'une troupe exercée et solide. Voici une comparaison plus nette qu'aucune autre : « Prends ta part de la peine comme un bon soldat (καλὸς στρατιώτης)

(1) On a même remarqué, à ce propos, que certains termes, qui dans le grec de Paul sont empruntés au vocabulaire de la course, ont été rendus par la Vulgate comme s'ils appartenaient au vocabulaire militaire : ainsi dans II *Tim.* IV, 7-8, Paul parle de la course qu'il a courue comme d'une course de stade (καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι,τὸν δρόμον τετέλεκα), tandis que la Vulgate pense à un combat. Chez Paul le mot *certamen*, *certavi*, s'entend du stade, non de la guerre.

du Christ Jésus. Dans le métier des armes nul (οὐδεὶς στρατευόμενος) ne s'embarrasse des affaires de la vie, s'il veut plaire à celui qui l'a enrôlé (στρατολογήσαντι). Et l'athlète n'obtient la couronne que s'il a lutté selon les règles (νομίμως). Il faut que le laboureur travaille d'abord avant de recueillir les fruits » (II *Tim.* II, 3-6). La sympathie que saint Paul a pour le travailleur de la terre, il l'a pour l'athlète vainqueur selon les règles, il l'a pareillement pour le brave soldat qui satisfait celui qui l'a enrôlé.

L'autorité (ἐξουσία), disait saint Paul, n'est pas à craindre si tu fais le bien ; mais si tu fais le mal, « crains, car ce n'est pas pour rien qu'elle porte le glaive » (οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ). Le glaive est le symbole de la juridiction du magistrat au criminel. Nous en conclurons que l'on ne conteste pas à la justice romaine le droit de punir et de se servir du glaive pour punir. On peut pousser l'application du principe posé par l'apôtre, et dire qu'il ne saurait davantage contester à la puissance romaine le droit de guerroyer. Mais la question ne se pose pas pour lui, pas plus que pour les églises auxquelles il s'adresse. L'armée romaine ne se recrute pas par des conscriptions obligatoires, mais par des enrôlements volontaires (1). Il est vraisemblable que, aux origines du christianisme, les chrétiens ont été rares dans l'armée romaine. Loyaux sujets de l'Empire, les chrétiens attendaient de lui qu'il remplît ses devoirs d'Empire. Peu importe de combien de sang et de combien de conquêtes violentes s'est faite, dans le passé, la *romanité* : elle est, Dieu l'a voulue comme il a voulu les empires plus anciens, et elle durera autant que le monde (2). Les chrétiens demandent à Dieu dans leurs prières la stabilité de l'établissement politique qui les abrite : Je vous exhorte, dit saint Paul à prier « pour tous les hommes, pour les rois (βασιλέων), pour tous ceux qui sont constitués en dignité (τῶν ἐν ὑπεροχῇ), afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et honnêteté » (I *Tim.* II, 1-2). La sécurité dans la cité est garantie par le prince, par les magistrats, par tout l'ordre public : le chrétien ne trouble pas cette paix, il ne provoque personne (II *Cor.* VI, 3), il endure au besoin les coups et la prison (*id.* 5), il ne manie que « les armes offensives et défensives de la justice » (*id.* 7), et il réalise en sa foi une paix qui dépasse singulièrement celle que le monde peut donner (*Joa.* XIV, 27).

La doctrine à déduire des textes qui précèdent revient à ceci : 1° que pour le chrétien le renoncement à se défendre a été dès l'âge apostolique entendu de la résignation à la persécution et de l'acceptation du martyre ; 2° que le respect de l'ordre romain implique le

(1) MARQUARDT, p. 278.

(2) Rapprochez TERTULLIAN. *Ad Scapulam*, 2 : « Christianus nullius est hostis nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui necesse est ut et ipsum diligat, et revereatur, et honoret, et salvum velit, cum toto imperio romano, quousque stabit, tamdiu enim stabit ».

respect des fonctions organiques de l'Etat, dont la justice, le fisc, l'armée ; 3° que la paix est un don de Dieu.

*
* *

A mesure que le christianisme va se propager et s'enraciner dans le sol romain, nous allons voir son loyalisme romain s'affirmer davantage. Saint Clément de Rome est romain dans les moëlles, oserait-on dire ; mais l'Eglise romaine au nom de qui il écrit aux chrétiens de Corinthe (vers l'an 95) l'est tout autant. Témoin la belle prière liturgique que cite *l'Epitre aux Corinthiens* (LX-LXI) de Clément.

[Seigneur,] dirige nos pas,
pour que nous marchions dans la sainteté du cœur,
et que nous fassions ce qui est bon et agréable devant toi
et devant nos princes (τῶν ἀρχόντων ἡμῶν).
Oui, Maître, fais luire sur nous ton visage,
pour (faire) le bien en paix...
et nous sauver de ceux qui nous haïssent.
Donne la concorde et la paix
à nous et à tous ceux qui habitent la terre...
Rends-nous soumis
à ton nom tout puissant et tout bon,
à nos princes (ἀρχουσιν) et à ceux qui nous gouvernent sur terre.
Toi, Maître, tu leur as donné l'autorité de la royauté (ἐξουσίαν τῆς βασιλείας),
par ta magnifique et indivisible puissance,
afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis,
nous leur soyons soumis
et ne contredisions pas à ta volonté.
Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité :
qu'ils exercent sans heurt la souveraineté (ἡγεμονίαν) que tu leur as donnée...
Dirige, Seigneur, leur conseil (τὴν βουλὴν αὐτῶν),
selon ce qui est bien et qui te plaît,
afin qu'exerçant dans la paix et la douceur
et pieusement l'autorité (ἐξουσίαν) que tu leur as donnée,
il te trouvent propice.

Quelle évangélique dignité dans l'attitude de ces saints de Rome ! De ressentiments et de déclamations contre Domitien qui vient d'ensanglanter leur Eglise, il n'y a pas trace. Ils prient Dieu pour qu'il dirige les princes, et pour qu'il fasse d'eux tous, chrétiens, des sujets soumis à une autorité qui en définitive a été donnée au prince par Dieu seul. Que Dieu daigne répandre la concorde, la douceur, la paix, et que tous les hommes qui habitent sur terre, c'est-à-dire tout

l'orbis romanus, jouisse de ce don de Dieu ! Que les mauvaises suggestions ne prévalent pas dans le conseil des princes ! On n'ose demander leur conversion, on demande pour eux la sagesse, la santé, la stabilité. Je n'imagine pas le chrétien Flavius Clemens, consul en 95, mari de Flavia Domitilla la chrétienne petite fille de Vespasien, ou encore les chrétiens du patriciat romain comme le consulaire Glabrion, tous victimes de la persécution de Domitien, parlant un autre langage que celui de l'*Epitre aux Corinthiens* de Clément (1).

Et voici qui n'est pas moins romain de langage : « Mes frères, servons (στρατευσώμεθα) avec scrupule sous les ordres irréprochables de Dieu. Considérons les soldats qui servent sous nos chefs (τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν) : quelle discipline ! quelle docilité ! quelle soumission à exécuter les commandements ! Tous ne sont pas préfets, ni tribuns, ni centurions, ni cinquanteniers, etc., mais chacun à son rang exécute les commandements du prince et des chefs » (XXXVII, 1-3). Saint Ignace écrivant à l'évêque de Smyrne, saint Polycarpe, dira de même : « Efforcez-vous de plaire à celui que vous servez (στρατεύεσθε) et dont vous touchez la solde (ὀψώνια), qu'il n'y ait aucun déserteur (δεσέρτωρ) : que votre baptême vous soit une armure, votre foi un casque, etc. » (*Polyc.* VI, 2). Ce langage militaire est le prolongement d'une image chère à saint Paul (1).

Saint Justin est un romain lui aussi, du moins un romain d'adoption : il est de plus un philosophe de profession et de costume qui tient école à Rome. Il adresse son apologie des chrétiens à l'empereur Antonin le Pieux. Pas un instant il ne met en question la légitimité de l'Empire : Nous acceptons tous les mêmes institutions, nous sommes devenus gens de même régime (ὁμοδίαιτοι), nous prions pour nos empereurs, nous tachons de persuader ceux qui nous haïssent injustement (*Apol.* XIV, 3). Le prince ne trouvera jamais de séditieux parmi les chrétiens : « Plus que tous les autres hommes, nous sommes pour vous des auxiliaires et des alliés (σύμμαχοι) pour assurer la paix » (XII, 1). Partout nous sommes les premiers à payer les impôts aux offices du fisc par vous établis (XVII, 1). Nous adorons Dieu, Dieu seul, mais « pour le reste volontiers nous vous obéissons, nous vous reconnaissons rois et chefs (βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας) des hommes, et nous demandons à Dieu qu'on trouve en vous avec la puissance impériale (βασιλικῆς δυνάμεως) la sagesse et la raison » (XVII, 3-4).

---

(1) La prière pour l'Empire est un thème liturgique traditionnel. TERTULLIAN. *Apologet.* 30 : « Precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum ».

(1) Voyez dans A. HARNACK, *Militia Christi* (1905), p. 1-46, l'histoire de ce langage militaire dans l'ancienne littérature chrétienne.

Dans cet Empire qui est l'ordre, les chrétiens veulent vivre paisiblement leur foi. Ils ne se révoltent pas contre la persécution, ils ne se dérobent pas au martyre. Ils sont en cela un peuple pacifique, et en eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe : « Les nations feront de leurs glaives des socs de charrues, et de leurs lances des faucilles, et les peuples ne lèveront plus l'épée contre les peuples, et ils n'apprendront plus à faire la guerre » (*Isaïe*, II, 4). Cet idéal de paix n'est pas proposé par Justin, non plus que par aucun autre chrétien, à l'Empire comme sa loi morale, mais comme la loi morale du christianisme : « Nous qui jadis ne savions que nous entretuer, nous ne combattons plus les ennemis (οὐ πολεμοῦμεν τοὺς ἐχθρούς), mais pour ne point mentir ni nous dérober à qui nous poursuit, nous confessons sans chagrin le Christ, et nous mourons ». Le christianisme romain, comme le christianisme apostolique, appelle guerre la persécution, ennemis les persécuteurs, et il renonce à se défendre contre les lois (1).

Justin, comme tous les chrétiens romains, parle du service militaire avec estime. Il lui semble reconnaître la croix du Christ dans les *vexilla* et les trophées des légions, dans les enseignes ou *signa* « qui partout vont devant votre autorité et votre puissance » (LV, 6). « Ce serait une plaisante chose que les soldats par vous engagés et enrôlés sacrifient vie, parents, patrie, foyer, pour vous tenir parole, alors que vous ne pouvez leur assurer une récompense incorruptible, et que nous qui attendons l'immortalité, nous ne puissions pas tout supporter » (XXXIX, 5).

Justin n'envisage pas le cas d'un chrétien enrôlé dans l'armée romaine. Cependant, la seconde moitié du second siècle est le temps où le christianisme s'introduit dans l'armée. Le miracle de la *Legio fulminata* date de 174 et de la campagne de Marc Aurèle contre les Quades : cette légion, qui opérait alors en Germanie, était la *Legio* XII fixée d'ordinaire à Mélitène, près de l'Euphrate. Menacée de périr manque d'eau, elle fut sauvée par un orage, que les récits officiels (ainsi les bas-reliefs de la colonne Antonine) attribuèrent à *Jupiter pluvius*, tandis que les chrétiens (ainsi Claude Apollinaire et Tertullien) y voyaient l'intervention de Dieu imploré par les soldats chrétiens de la légion (2). La légion comptait donc un nombre notable de soldats chrétiens. La *Legio* XII *fulminata* ne devait pas être une exception, encore qu'elle se recrutât dans un pays, la petite Arménie, où

(1) JUSTIN. *Apolog.* XXXIX, 1-3. Même thème dans *Dialog.* CX, 3. Rapprocher le fragment de l'apologie de Méliton, cité par EUSÈB. *H. E.* IV, 26, 5-11. Rapprocher encore saint Ignace, *Eph.* X, 1-3.

(2) EUSEB. *H. E.* V, 5, 1-7. Cf. HARNACK, *Militia*, p. 56-57.

le christianisme paraît avoir été très dense. Tertullien donne à entendre que les chrétiens de son temps, les catholiques du moins, ne répudiaient pas le service militaire. Nous remplissons tout, disait-il non sans emphase, nous remplissons même les camps : « *Vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa* » (*Apol.* 37). Nous ne sommes pas des Brahmanes ou des gymnosophistes des Indes, des hommes des bois ou des exilés de la vie : « *Navigamus et nos vobiscum, et militamus, et rusticamur, et mercamur, proinde miscemus artes...* » (*id.* 42).

Tertullien catholique vient d'exprimer, dans son *Apologeticum*, en 197, le sentiment catholique, lequel ne s'offense pas de voir des chrétiens dans les camps. Tertullien, passé au montanisme, exprime dans le *De idololatria*, en 211-212, le sentiment rigoriste, intransigeant. Un baptisé, dit-il, peut-il prendre du service, un militaire peut-il être admis au baptême ? Et il précise qu'il entend ne considérer que le service dans les rangs inférieurs, la « [*militia*] *caligata vel inferior quaeque, ubi non sit necessitas immolationum vel capitalium judiciorum* », c'est-à-dire les grades où l'on n'a pas l'obligation de présider des sacrifices ou de prononcer des sentences capitales (1).

Non, répond Tertullien, non absolument, car on ne peut servir à la fois dans les camps de la lumière et dans les camps des ténèbres, et vouer une même âme au Christ et au Diable, à Dieu et à César. Sans doute, on citera Moïse, Josué, toute l'histoire guerrière d'Israël, mais l'Évangile n'est pas là. Or voici la doctrine de l'Evangile : « *Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio quem Dominus abstulit ? Nam etsi adierant milites ad Joannem et formam observationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus* » (2).

Ce terrible homme a bien la logique des hérétiques qui consiste à partir d'un texte, à l'ériger en axiome total, et à lui sacrifier tout le reste. Comment voulez-vous qu'un chrétien fasse la guerre, plus encore, qu'il serve en temps de paix, sans porter un glaive ? Or le Christ a interdit l'usage du glaive ! Ne nous parlez pas de Jean-Baptiste et de la règle qu'il a donnée à des soldats ; ne nous parlez pas du centurion de Capharnaüm qui s'est converti ; tout cela est antérieur à la loi posée par le Seigneur quand il a désarmé Pierre. En désarmant Pierre, le Seigneur a enlevé son ceinturon à quiconque

(1) La *militia caligata*, ainsi nommée de ses sandales (*caliga*), est le service du simple soldat et des bas officiers jusqu'au grade de centurion (exclusivement). MARQUARDT, p. 283-284. Voyez la hiérarchie de ces bas officiers, *ibid.* p. 301-302.

(2) TERTULLIAN. *De idol.* 19.

est soldat. Aucun insigne (*habitus*) n'est licite pour nous, s'il est affecté à un acte illicite (1).

L'argument de Tertullien va beaucoup plus loin que sa thèse, puisque l'argument interdit absolument aux chrétiens de tirer le glaive : la guerre leur est donc interdite. « *Licebit in gladio conversari Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus ? Et praelio operabitur filius pacis, cui nec litigare convenit* » (2) ? Pour la première fois depuis l'Évangile qu'un écrivain chrétien se prononce sur la guerre, il la condamne au nom de l'Évangile.

Sur cet article, comme sur plusieurs autres de la morale, Tertullien est un *ultra* et en cela même un novateur. Les indices sont nombreux qui permettent d'entrevoir que, vers l'an 200, la morale catholique était plus indulgente que lui. Elle interdisait aux fidèles d'accepter des grades où ils auraient eu éventuellement l'obligation soit d'offrir des sacrifices, soit de prononcer des sentences capitales. Je ne crois pas que l'on puisse le conclure d'un texte souvent cité où Tatien (vers 170) écrit : « Je ne veux pas règner (βασιλεύειν), ... je dédaigne le commandement des armées » (τὴν στρατηγίαν παρήτημαι) (3). Mais Tertullien lui-même le donne à entendre, quand, un peu embarrassé du souvenir du centurion Corneille baptisé par saint Pierre, il accorde qu'un soldat peut être catéchisé, à la condition que, le baptême reçu, il abandonne l'armée, il déserte, comme tant d'autres ont fait : « *Deserendum statim,... ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum ne quid adversus Deum committatur, quae nec ex militia permittuntur* » (4). Tertullien concède de mauvaise grâce au sentiment catholique que l'on peut rester à l'armée en devenant et demeurant chrétien : beaucoup ont renoncé à l'armée, mais non pas tous : on a seulement demandé à ceux qui y restaient de ne point commettre d'actes que leur foi leur interdisait, comme de sacrifier, comme de prononcer une peine capitale. Or pareils actes ne concernent que les grades élevés. Le catholicisme, par cette distinction qui préserve le fidèle de l'idolâtrie en tolérant qu'il reste dans l'armée, se montre plus sociable et plus romain que

(1) Dans le *De corona*, qui est à peine antérieur au *De idololatria*, Tertullien avait soutenu la même thèse, peut-être avec une rigueur moindre et davantage de rhétorique. *De corona*, 11. Sur l'incident qui a donné occasion au *De corona*, voyez A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien* (1905), p. 414-415. A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung* (1906), t. II, p. 44-45. Sur la religion (païenne) des officiers et des soldats de l'armée romaine en Afrique, jusqu'à Dioclétien, R. CAGNAT, *L'armée romaine d'Afrique* (1892), p. 413-426.

(2) *De corona*, 11.

(3) TATIAN. *Orat. ad Graec.* 11.

(4) TERTULLIAN. *De corona*, 11.

Tertullien, et tranche implicitement la question de la légimité de la guerre (1).

Exceptons très nettement la guerre civile. On a remarqué avec raison que les chrétiens ne furent jamais mêlés aux séditions, remarque ancienne, puisque Tertullien est le premier à la faire. Pas un compétiteur à l'Empire n'essaya de les entraîner. On nous dénonce comme les ennemis des empereurs, « *hostes principum romanorum,* » écrit Tertullien ; pourtant à quelque rang de la société qu'ils appartiennent, jamais les chrétiens n'ont conspiré (2). Des révoltés comme Cassius, Niger, Albinus, n'étaient pas chrétiens et n'avaient pas de chrétiens avec eux : « *Nunquam Albiniani, nec Nigriani, vel Cassiani inveniri poterunt christiani* »(3). Les chrétiens acceptent les empereurs que Dieu donne à l'Empire, ils voient dans l'élévation du prince un jugement de Dieu. César est plus César pour eux que pour les Romains non chrétiens, puisque César a été fait César par Dieu : « *Noster est magis Caesar, ut a Deo nostro constitutus* » (4). Cette attitude, je dirai plus, cette abdication, implique la répudiation absolue de la sédition (5).

Est-ce à dire que partout et toujours les chrétiens surent et purent se tenir à l'écart de toute compromission, de tout entraînement ? Ce serait trop beau. Alexandrie, qui était une ville populeuse et turbulente entre toutes, fut, en 261-262, le théâtre d'une sédition dont (6), l'évêque Denys rapporte lui-même qu'un moment il n'y fut plus maî-

---

(1) Ce sentiment catholique est exprimé très bien par Clément d'Al. *Protreptic.* X (éd. Staehlin, 1905, p. 72) : La gnose t'a conquis quand tu étais au service, obéis aux ordres justes de ton chef (στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γνῶσις, τοῦ δίκαια σημαίνοντος ἄκουε στρατηγοῦ). Les ordres justes !

(2) Tertullian. *Apologet.* 35.

(3) Id. *Ad Scapulam,* 3. Dans ce même chapitre *Ad Scapulam,* 3, Tertullien rapporte que Caecilius Capella, partisan de Niger, et qui se maintint dans Byzance deux ans après la mort de Niger, se serait écrié en mourant : « Christiani gaudete ». Bonne preuve que les chrétiens n'avaient pas fait de vœux pour le prétendant.

(4) Id. *Apologet.* 33.

(5) Le mot *agitator,* lisons-nous dans Forcellini-De Vit, signifie « conduttore d'animali » et par suite « auriga, cocchiere », et enfin cocher de cirque. Il n'a pas d'autre sens. Quand le concile d'Arles, de 314, édicte : « De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quandiu agitant a communione separari » (Lauchert, *Kanones,* 1896, p. 26), ce canon s'entend des cochers de cirque, et non des « agitateurs ». Ceci contre Guignebert, *Tertullien* (1901) p. 175

(6) L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* t. I (1906), p. 480 : « Les uns tenaient pour Gallien ; les autres acclamaient les fils de Macrien ». La ville finit par rentrer tout entière sous l'autorité de Gallien, sans doute après la mort de Macrien et de ses deux fils, en 262.

tre de son troupeau, ses fidèles s'étant partagés entre les deux factions qui mettaient la ville à sang. Rufin, en traduisant vers l'an 400 le passage d'Eusèbe qui cite cet aveu de Denys, a pris soin de taire que les chrétiens avaient pris part à cette guerre civile : il se contente de mentionner avec flegme qu'Alexandrie est une cité où les gens sont toujours prêts à la sédition et disposés à s'entretuer (1).

*
* *

Le loyalisme romain des chrétiens va donc s'affirmant avec une constance parfaite, en tout ce qui ne blesse pas leur foi et leurs devoirs envers Dieu ; ils se soumettent aux lois jusqu'au martyre, qui est une forme de cette soumission, et sûrement la plus sublime ; ils condamnent la guerre civile ; ils prennent part au service militaire, pour autant que ce service ne les astreint pas à des actes idolâtriques.

Les critiques s'accordent à remarquer que le cas du martyr Maximilien mis à mort à Carthage, en 295, pour avoir refusé le service militaire, auquel il était tenu à titre de fils de vétéran, est doublement exceptionnel : car le proconsul d'Afrique qui le condamne à mort, lui inflige une peine que son refus de se laisser enrôler ne comportait pas, mais surtout parce que ce refus n'est pas un devoir à quoi Maximilien soit obligé par sa foi de chrétien. Maximilien n'a pas le droit de dire : « *Mihi non licet militare, quia christianus sum* ».

Le proconsul le sait bien, qui lui représente qu'il trouvera dans l'armée des soldats qui sont chrétiens : « *In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi[ani Galerii], milites christiani sunt et militant* » (2).

En Egypte, au moment de la persécution de Dèce, une lettre de l'évêque Denys parle de quatre soldats qui, se trouvant de garde auprès du préfet d'Egypte pendant qu'il juge un chrétien, chrétiens eux-mêmes, encouragent le martyr à tenir bon ; ils sont arrêtés séance tenante, condamnés à mort (3).

A Césarée de Palestine sous Macrien, Eusèbe raconte qu'un officier nommé Marinus ayant brigué le grade de centurion, un de ses com-

(1) Euseb. *H. E.* VII, 21, 1-2 (éd. Schwartz-Mommsen, 1908, p. 674).

(2) *Acta s. Maximiliani*, 1 et 2. Harnack. *Militia*, p. 114-116. P. Allard, *Persécution de Dioclétien* (1890), t. I, p. 101-107.

(3) Euseb. *H. E.* VI, 41, 22. Cf. dans une autre lettre de Denys la mention de soldats martyrs, *id.* VII, 11, 20.

pétiteurs le dénonce comme « ne sacrifiant pas aux empereurs ». Le juge demande à quelle doctrine Marinus appartient, Marinus répond qu'il est chrétien. On lui donne trois heures de réflexion, après quoi, sur son refus de renoncer à sa foi, il est mis à mort (1). Il y a progrès dans la tolérance militaire, puisque Marinus aurait pu devenir centurion, et qu'il aurait pu l'être sans avoir à offrir de sacrifices : il est dénoncé avant d'être promu. La preuve de ce progrès est plus sensible encore dans le cas d'un martyr de la persécution de Dioclétien, le centurion Marcellus, car Marcellus est centurion. La scène se passe à Tanger, sous Maximien Hercule. Marcellus, invité à sacrifier, rejette son ceinturon, son cep de vigne, insigne de son grade, en disant « *Jesu Christo regi aeterno milito... Si talis est condicio militantium, ut diis et imperatoribus sacra facere conpellantur, ecce proicio vitem et cingulum, renuntio signis, et militare recuso* » (2). C'est dire que Marcellus a pu s'élever jusqu'au grade de centurion sans être inquiété dans sa foi.

A cette date, les premières années du IV^e^ siècle, les chrétiens sont plus nombreux que jamais dans les rangs de l'armée romaine, si bien que la persécution de Dioclétien visera d'abord et sans exception de grade « les frères qui sont au service », écrit Eusèbe (VIII, 1, 7). Et Lactance : « *Datis ad praepositos litteris etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent militia solverentur* » (3). Même les soldats. On s'est appliqué à relever dans les *Acta martyrum* et dans les martyrologes les mentions de martyrs militaires (4), le nombre en est grand. « Il n'y avait donc pas, comme on l'a répété, incompatibilité entre le métier des armes et la religion du Christ ; et l'Eglise ne portait pas sur l'état militaire les sévères jugements de quelques moralistes rigides » (5).

Car, et le phénomène est très curieux, les mœurs chrétiennes se romanisaient de plus en plus, tandis que les moralistes chrétiens se maintenaient dans la rigueur des principes énoncés par Tertullien. « *Neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro*

(1) EUSEB. *H. E.* VII, 15.

(2) HARNACK. *Militia*, p. 117. La *vitis* est l'insigne du centurion ; le *cingulum* est commun à tous les militaires.

(3) LACTANT. *De mort. persecut.* 10 (éd. BRANDT, p. 184).

(4) HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, t. II, p. 48-49.

(5) H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires* (1909),. p. 2

an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur » (1). Ainsi parle Lactance vers 305-310.

Origène aborde la question qui nous occupe à plusieurs reprises dans le *Contra Celsum*, c'est-à-dire dans une discussion avec un païen, avec un philosophe très romain, adversaire déclaré du christianisme. Il l'aborde d'abord de biais. — D'où sortez-vous, a dit Celse, et qui donc vous a donné des lois et une patrie? — Nous venons et nous nous réclamons de Jésus, répond Origène, de Jésus qui nous a ordonné de changer les glaives en socs de charrue, et les lances en faulx. Donc « nous ne tirons plus le glaive contre aucune nation, nous n'apprenons plus à faire la guerre, devenus que nous sommes grâce à Jésus des fils de la paix ». A la voix de Jésus notre chef (ἀρχηγός), nous avons échangé les lois de nos patries pour la loi de notre maître: son enseignement est la loi de l'humanité (2). — Ailleurs, Celse reproche au christianisme la contradiction où il est avec le judaïsme. L'ancien Testament est un livre de guerres et exalte le talion : l'Évangile veut qu'on tende la joue gauche à qui vous frappe sur la joue droite. Origène répond à cela que la loi juive n'a pas été faite pour les nations appelées à la foi et sujettes aux Romains. Massacrer les ennemis, brûler ou lapider les violateurs de la loi condamnés par un juste jugement, les chrétiens ne sauraient le faire, quoi qu'ait prescrit Moïse. En abolissant l'autonomie de la nation juive, Dieu a témoigné qu'il abolissait la législation qui lui était propre, comme en favorisant de si providentielle manière l'établissement du christianisme dans le monde, en dépit de tant d'obstacles soulevés par « les empereurs, les chefs des nations, et les peuples des cités », il a montré que l'Évangile était fait pour l'humanité (3). — Mais s'il en est ainsi, à quoi sont bons les chrétiens dans l'Empire (4)?

Celse les exhorte « à aider l'empereur de toute leur force, à collaborer avec lui dans les choses justes, à combattre pour lui, à servir dans son armée, s'il le réclame à commander ses troupes (ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ, καὶ συστρατεύειν αὐτῷ ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν). Ces mots sont de Celse, et on en sent le poids. Le reproche est grave, il est ancien, si tant est que la « *contemptissima inertia* » que Suétone reproche à Flavius Clemens doive s'entendre du christianisme.

---

(1) Lactant. *Divin. inst.* VI, 20, 16 (éd. Brandt, p. 558). Du même, une déclamation contre la guerre et la valeur guerrière, *Divin. inst.* I, 18 (p. 68).

(2) Origen, *Contra Cels.* V, 33 (éd. Koetschau, p. 35-36).

(3) *Id.* VII, 26 (p. 177).

(4) Le reproche sera repris par Volusianus, à qui répondra St Augustin. Boissier, *La fin du paganisme*, t. II, p. 370-375.

Origène y répond que les chrétiens servent l'empire par leurs prières et par leurs vertus (1). Celui-là qui est religieux aide le prince plus efficacement que « les soldats marchant en ordre » de bataille et « exterminant autant d'ennemis qu'ils peuvent ». Vous nous demandez de « servir pour le bien public et de tuer des hommes », mais vous savez bien que les prêtres de vos idoles et les néocores de vos dieux gardent leurs mains pures de sang pour pouvoir offrir les sacrifices, et que, si une guerre éclate, jamais vous ne les enrôlez. Combien plus les chrétiens doivent-ils garder leurs mains pures de sang, eux qui prient, eux qui « combattent par leurs prières auprès de Dieu pour ceux qui font la guerre justement, pour ceux qui gouvernent justement ». Nous avons relevé chez Clément d'Alexandrie cette même préoccupation de la justice.

Dans ce développement un peu oratoire d'Origène, il y a une affirmation catégorique : les chrétiens ne se battent pas, les chrétiens ne vont pas à la guerre, les chrétiens ne versent pas le sang, ils ne peuvent que prier pour l'intérêt général (2). Il y a aussi une indication : il arrive à un prince légitime et juste d'entreprendre une guerre juste, et les chrétiens prient alors pour le succès de ses armes.

Qu'est-ce qu'une guerre juste? Origène n'a pas traité cet article (3). Il parle dans ce même *Contra Celsum* de citoyens qui en secret se lient pour exterminer un tyran qui travaillerait à mettre la main sur la cité, et ainsi font les chrétiens en présence du Diable (4). On tirera difficilement une théorie de cette comparaison d'occasion. J'aime mieux, avec M. Bethune Baker, m'arrêter au passage du *Contra Celsum* encore où Origène parle des abeilles et de l'exemple qu'elles donnent aux hommes pour la défense des cités par leur ardeur ordonnée à dé-

---

(1) *Id.* VIII, 73 (p. 290-291).

(2) On retrouve une pensée pareille chez Denys d'Alexandrie, EUSEB. *H. E.* VII, 11, 8 : « Nous adorons le Dieu unique, créateur de l'univers, le Dieu qui a mis l'empire aux mains des très pieux Augustes Valérien et Gallien,... et nous le prions sans cesse pour leur empire, afin qu'il demeure inébranlable ».

(3) Rapprochez LACTANT. *Divin. inst.* VI, 18 (éd. BRANDT, p. 552) : « Sapientis ac boni viri non est velle certare ac se periculo committere, quoniam et vincere non est in nostra potestate et est anceps omne certamen ; sed est sapientis atque optimi viri non adversarium velle tollere, quod fieri sine scelere ac periculo non potest, sed certamen ipsum, quod fieri et utiliter et iuste potest ». Donc possibilité d'une guerre utile et juste, mais même cette guerre interdite au sage. Et Lactance entrevoit (p. 550) la possibilité de la paix universelle assurée par la sagesse de tous : « Quae si detur omnibus [patientiae ratio], nullum scelus, nulla fraus in rebus humanis erit ».

(4) ORIGEN. *Contra Cels.* I, 1 (p. 56). J. F. BETHUNE BAKER, *The influence of Christianity on war* (Cambridge 1888), p. 29.

fendre leurs ruches. « Les guerres des abeilles, dit Origène, renferment une leçon qui s'applique aux guerres justes et régulières, quand il faut qu'il s'en ouvre de telles parmi les hommes » (1). Il donne d'un mot la définition de la guerre juste: τοὺς ὑπὲρ πατρίδων πολέμους, c'est la guerre pour la patrie (2). Mais n'oublions pas que, dans la doctrine d'Origène, le chrétien dans une guerre juste ne prend pas les armes: il prie, et c'est assez.

On voit là dans toute son acuité la contradiction des mœurs et des moralistes (3): le catholicisme est romain, c'est-à-dire nationalisé dans un empire en qui il ne peut pas ne pas avoir foi, et cet empire est une monarchie militaire dont le prince est un *imperator* qui va devenir chrétien: le catholicisme tolère le service militaire, pourvu que la foi soit sauve. L'esprit de l'Évangile, d'autre part, n'est pas plus romain que juif, il est inconditionné en regard des nécessités politiques contingentes : le rigorisme des moralistes, comme Origène, comme Tertullien, est une logique à laquelle le temps va donner tort. Il conviendra alors de distinguer le réel du souhaitable, et, sans maudire l'un, aspirer à l'autre. Le pacifisme est dans la catégorie du souhaitable. Une belle page d'Arnobe, qui écrit vers 305, en Afrique, en donne le sentiment dans une esquisse ingénue de la paix universelle, réminiscence de la prophétie des glaives changés en socs de charrues.

On pourrait prouver, dit-il, que depuis le Christ les fureurs de la guerre ont diminué dans le monde. Le nombre est si grand des hommes qui ont accepté les enseignements du Christ ; à savoir que l'on ne rend pas le mal pour le mal, et qu'il est plus beau de souffrir une injustice que de la commettre, de sacrifier son propre sang que de verser celui du prochain, que l'humanité ingrate a tout de même adouci sa férocité, et que ses mains ont commencé à avoir horreur du sang. Si tous les hommes voulaient prêter l'oreille aux commandements salutaires et pacifiques du Christ, l'univers pliant le fer à des usages plus doux, vivrait dans une molle tranquillité, dans une concorde salutaire, où l'uniraient des contrats inviolables d'alliances: *« Universus iamdudum orbis mitiora in opera conversis usibus ferri, tranquillitate in mollissima degeret, et in concordiam salutarem incorruptis foederum sanctionibus conveniret »* (4).

---

(1) *Id.* IV, 82 (p. 352).

(2) *Id.* IV, 83 (p. 353). Saint Jean Chrysostome donne une autre définition : la guerre proprement dite est celle que les soldats « de chez nous » font aux barbares. *Homil.* VII, 1, *in I Tim.* (*P.G.* LXII, 534). En dehors de la guerre contre les barbares, il n'y a que la guerre civile.

(3) Cette distinction a échappé à Boissier, *La fin du paganisme*, t. II, p. 375.

(4) Arnob. *Adv. gentes*, I, 6.

*
* *

L'Empire devenu chrétien avec Constantin, il incombait au christianisme de faire à l'Empire une conscience morale et de définir des devoirs dont la définition ne s'était point posée encore aux moralistes chrétiens.

Les trois premiers siècles ont limité à la persécution le renoncement des chrétiens à se défendre et l'interdiction de tirer le glaive : les chrétiens ont été héroïquement fidèles à ce renoncement. La pensée qu'on pouvait se dérober à la persécution par la fuite est un sentiment qui se fait jour au IIIe siècle : il est difficilement accepté, et le reproche d'avoir fui a toujours ému l'opinion chrétienne chaque fois qu'on l'a articulé, fut-ce contre un Athanase. Mais la paix constantinienne met fin en principe aux persécutions sanglantes, il semble que le renoncement à se défendre doive désormais manquer d'objet.

La paix est une bénédiction certes et un don de Dieu (1). La liturgie du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, qui représente une inspiration du temps qui précède immédiatement Théodose, contient une prière pour « le prince et ceux qui sont constitués en dignité », réminiscence de saint Paul (I *Tim.* II, 1) ; mais on joint au prince et aux dignités « toute l'armée » (παντὸς τοῦ στρατοπέδου), « afin que tout soit en paix pour nous, et que, vivant tout le temps de notre vie dans la tranquillité et la concorde, nous puissions te glorifier », ô notre Dieu (2). Et ailleurs : « Conserve les prêtres sans tache dans ton culte, les princes (βασιλεῖς) dans la paix, les magistrats (ἄρχοντας) dans la justice, les airs dans le calme, les fruits dans l'abondance, le monde dans ta toute puissante providence : apaise les nations guerrières, convertis celles qui s'égarent [loin de toi] » (3).

Le métier des armes, qui jadis était permis au chrétien à la réserve de tout acte idolâtrique, n'est plus sujet à cette réserve, maintenant que l'Empire est chrétien et l'idolâtrie hors la loi. Dans ce même livre VIII des *Constitutions apostoliques*, il est prescrit que le soldat qui se présente au baptême, sera instruit qu'il ne doit faire tort à personne, ni dénoncer personne, et se contenter de sa solde, réminiscence de la parole de saint Jean-Baptiste (*Luc.* III, 14) : s'il promet d'observer cette règle, on le reçoit ; s'il refuse, on le repousse (4).—Verser le

(1) Voyez sur les monnaies constantiniennes, frappées en 320 et années suivantes, la légende BEATA TRANQUILLITAS. J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, t. I (1908), p. 428.

(2) *Constitut. apostol.* VIII, 12, 42 (éd. FUNK, 1905, p 512).

(3) *Id.* 15, 4 (p. 518).

(4) *Id.* 32, 10 (p. 536).

sang est-il donc permis à un soldat ? Saint Basile fait à cette question la réponse que voici : « Nos pères (1) n'ont pas compté comme meurtres, les meurtres qui se commettent à la guerre : ils pardonnaient donc, autant qu'il me semble, à ceux qui se battaient pour le bien et pour la religion. Toutefois, je conseillerais de priver trois ans de communion ceux qui n'ont pas les mains pures de sang » (2). Le conseil de saint Basile ne paraît pas avoir été suivi. — Saint Athanase pense sur le fond comme saint Basile. Il assimile l'usage des armes à l'usage du mariage : ce que Dieu permet pour une fin déterminée ne devient abus que si l'on se détourne de cette fin. « Tuer n'est point permis : pourtant à la guerre supprimer ses ennemis est légitime et digne de louanges. Aussi de grandes récompenses sont-elles décernées à ceux qui se sont distingués à la guerre : on leur élève des stèles annonçant leurs hauts-faits. Ainsi le même acte sous un aspect et dans telle circonstance n'est pas permis, qui sous un autre aspect et en son temps est licite et toléré. Il en va de même de l'union des sexes » (3). — Nous voilà bien loin d'Origène, qui concevait que des guerres fussent justes, qui interdisait aux chrétiens de prendre part même à une guerre juste. Vainqueur à la bataille du pont Milvius sous des enseignes chrétiennes, Constantin a inauguré une morale chrétienne de la guerre. L'inscription dédicatoire de l'arc de triomphe de Constantin, à Rome ne porte-t-elle pas : « *instinctu divinitatis.. iustis rempublicam ultus est armis* »(4) ?

Si nous cherchons le commentaire chrétien de cette proclamation impériale, le seul écrivain qui, avant S. Augustin, nous le donne, est S. Ambroise : il le donne bien sommaire encore, mais tous les principes du droit naturel y sont indiqués en un raccourci vigoureux.

Parlons du courage, écrit saint Ambroise et disons qu'il y a deux courages, le courage guerrier et le courage domestique. Le courage

---

(1) Les canons 22 et 23 du concile d'Ancyre, en 314 (LAUCHERT, p. 34), visent les homicides volontaires et les homicides involontaires, sans rien prononcer de la guerre. Voyez au contraire S. CYPRIAN. *Ad Donat.* 6 : « Homicidium cum admittunt singuli, crimen est ; virtus vocatur, cum publice geritur ». Cyprien réprouve ces maximes.

(2) BASIL. *Epistul.* CLXXXVIII, 13. Il s'en faut pourtant de beaucoup que les mœurs des soldats fussent d'ailleurs édifiantes. Voyez sur cet article une page sévère de saint Jean Chrysostome, *In Mat. homil.* LXI, 2 (*P. G.* LVII, 590).

(3) ATHANAS. *Epistula ad Amunem* (*P. G.* XXVI), p. 1173. Sur le sentiment contraire de S. Martin et de S. Paulin de Nole, BOISSIER, *La fin du pag.* t. II, p. 373. Comparez aussi le canon XII du concile de Nicée.

(4) Rapprochez le chant militaire composé par Licinius à la veille de livrer bataille a Maximin Daza. Le texte en est donné par LACTANT. *De mort. persécut.* 46 (éd. BRANDT, p. 226) : « Summe Deus, te rogamus ; sancte Deus, te rogamus ; omnem iustitiam tibi commendamus... » Ce chant impérial n'est pas chrétien, mais il pouvait être chanté sincèrement par les soldats chrétiens.

militaire n'est plus de nos devoirs : « *Bellicarum rerum studium a nostro officio iam alienum videtur, quia animi magis quam corporis officio intendimus, nec ad arma iam spectat usus noster, sed ad pacis negotia* ». Nous pouvons tout de même en parler, comme d'une vertu que nous connaissons, puisque chrétiens nous avons pour ancêtres Josué, Samson, David. Estimons-le donc, mais disons que le courage guerrier ne se suffit pas à lui-même : « *Fortitudo sine iustitia iniquitatis materia est* ». Plus le courage est grand, plus il expose à opprimer le faible. Avant tout donc, dans la guerre, il faut considérer la justice : « *In ipsis rebus bellicis, iusta bella an iniusta sint, spectandum putetur* » (1).

La loi de la vertu consiste à repousser l'injustice, non à la commettre. Elle consiste tout autant à défendre son prochain contre l'injustice : « *Qui non repellit a socio iniuriam, si potest, tam est in vitio, quam ille qui facit* ». Ainsi Moïse (*Exod.* II, 11) prenant la défense d'un Hébreu contre l'agression injuste d'un Égyptien. On voit, ajoute candidement Ambroise, où Cicéron, où Panetius, où Aristote lui-même, ont puisé leur morale sur cette article (2). Juste sera donc la guerre qui aura pour fin de défendre la patrie contre les barbares, la maison contre les brigands. A la justice se joindra la prudence, la modération, la tempérance, la magnanimité : « *Siquidem et fortitudo quae vel in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena sit iustitiae : et scire quo consilio defendat atque adiuvet, captare etiam temporum et locorum opportunitates, prudentiae ac modestiae sit : et temperantia ipsa sine prudentia modum scire non possit : opportunitatem noscere et secundum mensuram reddere, sit iustitiæ : et in omnibus istis magnanimitas necessaria sit...* » (3). La paix elle-même, la paix plus encore, sera comptable de la justice : « *Si ergo etiam in bello iustitia valet, quanto magis in pace servanda est* » (4)! La justice en tout.

Saint Ambroise est un romain, romain de race, de culture, de carrière même, devrait-on ajouter. Evêque et moraliste, sa morale est un stoïcisme christianisé. Quand il écrit son *De Officiis*, le premier essai d'un traité chrétien des devoirs, il emprunte à Cicéron et le titre et la matière de son traité.

Ambroise a pris à Cicéron, qui l'avait trouvée déjà dans le Περὶ καθήκοντος (de ce qui convient) du stoïcien Panétius, la classification platonicienne des quatre vertus cardinales : Ambroise l'introduit dans la morale chrétienne, pour qui elle est un acquêt définitif. — Ambroise a trouvé dans Cicéron la distinction des deux courages,

(1) Ambros, *De officiis*, I, 35.
(2) *Id.* 36.
(3) *Id.* 27.
(4) *Id.* 29.
(5) Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 340.

le militaire et le civil, avec chez Cicéron encore la préférence donnée au courage civil : « *Sed cum plerique arbitrentur res bellicas maiores esse quam urbanas, minuenda est haec opinio* » (1). Ambroise, trop romain pour mésestimer le courage militaire, dont il rappelle par surcroît les grands exemples qu'on en a dans l'histoire du peuple de Dieu, lui préfère un courage plus beau, que Cicéron n'a pas connu, et qui est celui des martyrs : pensée ingénieuse, disons mieux, profonde, par laquelle est redressée le vieux reproche d'inertie que les Romains avaient fait à la résignation évangélique.

La justice est la maîtresse vertu. Ambroise, à la suite de Cicéron, distingue l'injustice qui consiste à commettre l'injustice, et l'injustice qui consiste à ne pas défendre quiconque est victime d'une injustice : « *Iniustitiae genera duo sunt*, lisons-nous dans Cicéron, *unum eorum qui inferunt, alterum eorum qui ab iis quibus infertur, si possint, non propulsant iniuriam* » (I, 23). Nous avons rencontré cette distinction littéralement chez Ambroise. — Il n'y a pas de guerre légitime sans une juste cause. Même dans les guerres entreprises pour la domination ou pour la gloire, Cicéron requiert une juste cause : « *Cum de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum* » (I, 38). Là où Cicéron parle des ennemis, Ambroise parle des barbares : un romain du IVe siècle ne sait que trop déjà qu'il faut protéger contre eux la patrie romaine. — Dans la guerre même, toutes les vertus ont leur rôle, la prudence, la modération, la tempérance, la magninamité : ces pensées d'Ambroise sont inspirées de Cicéron, ces noms de vertus sont du vocabulaire romain stoïcien.

Cicéron a dit : « *Fundamentum est autem iustitiae fides* » (I, 23). Et Ambroise : « *Fundamentum ergo est iustitiae fides* » (I, 29). On voit jusqu'où peut aller la dépendance d'Ambroise à l'égard de Cicéron. Mais Ambroise est un éclectique, tout comme l'a été Cicéron : il emprunte, il laisse, il corrige. Il sait que la bonne foi (*fides*) ne suffit pas toujours, et qu'il faut qu'elle s'éclaire. Ambroise complète donc la théorie de la justice par ce trait où se marque l'avènement d'une autorité capable de suppléer aux incertitudes du droit naturel, et, s'il le faut, d'être l'arbitre des conflits : « *Ecclesia autem quaedam forma iustitiae est* » (I, 29). L'Eglise est en quelque sorte la règle de la justice.

Je ne puis qu'indiquer cette adaptation, réalisée par saint Ambroise, de la morale romaine stoïcienne. M. Thamin a étudié ce chapitre si attachant de l'histoire des idées morales dans l'antiquité chrétienne, avec une compétence qui laisse peu à faire après lui. Ce qui nous

(1) Cic. *De off.* I, 74.

intéresse c'est de voir le sort fait, dans cette coordination, aux idées les plus primitives. Le renoncement à se défendre, limité dès l'époque apostolique au cas des martyrs, a été classé dans la catégorie du courage, dont il est une expression plus méritoire grâce à la foi qui l'inspire. La conception apocalyptique de la guerre est momentanément rejetée à l'arrière plan : l'Empire romain semble si fort encore, qu'il ne faudra pas moins que la catastrophe de 410 pour restaurer l'idée que la guerre, avec les horreurs de la défaite, est à son heure le van dans la main de Dieu. Sur la légitimité du service militaire, tout doute est levé.

Qu'est donc devenu le « pacifisme » évangélique, dira-t-on ? A cela, Ambroise répondrait par une distinction qu'il a prise au stoïcisme, et qui dans le stoïcisme, s'appelle la distinction des devoirs parfaits et des devoirs moyens.(1). C'est la distinction que nous appelons des préceptes et des conseils : elle est exprimée par Ambroise, en termes définitifs. *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus,... et sequere me* (*Mat.* XIX, 21) : cette parole du divin Maître révèle la perfection, sans l'imposer. Et, conclut M. Thamin, on peut ne pas vouloir être parfait. « Voilà comment, dit-il encore, la théorie stoïcienne des deux espèces de devoirs sert à commenter les paroles du Christ et vient confirmer la distinction des préceptes et des conseils ». (2)

Et voilà comment, ajouterai-je, les saints, les pacifiques fils de Dieu, parce qu'ils sont les parfaits, et si rares soient-ils, restent le sel de la terre.

Pierre BATIFFOL

(1) CIC. *De off.* I, 8 : « Alia divisio est officii : nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum (opinor) vocemus, quod Graeci κατόρθωμα. Hoc autem commune καθῆκον vocant. Atque ea sic definiunt ut rectum quod sit, id perfectum officium esse definiant ; medium autem officium id esse dicant, quod cur factum sit ratio probabilis reddi possit ». Comparez AMBROS. *De off.* III, 2.

(2) R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne* (1895), p. 224-225.

SAINT AUGUSTIN ET LA GUERRE

La question du service militaire et de la guerre avait préoccupé de bonne heure les communautés chrétiennes. Deux partis s'étaient formés, celui des intransigeants, et celui des modérés ou des politiques : les uns invoquant les paroles du Christ pour interdire toute participation à la guerre, les autres acceptant le service militaire, sauf à recommander aux soldats chrétiens de ne pas s'associer aux cérémonies sacrilèges. Parmi les intransigeants figuraient Tatien, Origène, Tertullien, plus tard, Lactance, Jérome, Martin de Tours, Paulin de Nole ; parmi les politiques, Clément d'Alexandrie, la majorité des auteurs chrétiens du IIe et du IIIe siècle, la plupart des évêques. Depuis Constantin, dans les communautés chrétiennes, presque tout le monde acceptait le principe du service militaire et de la guerre, mais on cherchait à supprimer les excès, à introduire dans le droit et la pratique de la guerre les notions de justice et d'humanité.

Ces idées se trouvent chez plusieurs écrivains du IVe et du Ve siècle. Mais on doit les considérer surtout dans la forme qu'elles ont prise chez Augustin ; car sur ce point, comme sur tant d'autres, Augustin a été l'oracle des générations suivantes, le maître des théologiens.

D'ailleurs, il importe de ne pas faire dire à Augustin autre chose que ce qu'il a dit, ni plus qu'il n'a voulu dire. Cette mésaventure est arrivée parfois à des gens qui ont cru s'inspirer de ses leçons ou s'armer de ses aveux, et qui lui ont prêté soit des déclarations farouches en faveur de la violence, soit une sorte de pacifisme bêlant. Augustin était trop modéré d'esprit, et il avait trop le sens des réalités, pour tomber dans l'une ou l'autre de ces erreurs. Et cependant, certains textes, considérés isolément, pouvaient sembler justifier également ces deux thèses opposées. C'est que, de part et d'autre, on appliquait une méthode trop abstraite. On recueillait au hasard les textes où il

était question de la guerre ; on écartait ceux qui pouvaient contredire l'idée préconçue, pour retenir et grouper ceux qui appuyaient la thèse adoptée.

Ici, comme dans bien d'autres questions, on doit procéder tout autrement: On doit commencer par suivre d'ouvrage en ouvrage, dans l'ordre chronologique, le développement de la pensée d'Augustin, replacer chaque texte dans son cadre, tenir compte des circonstances qui ont pu entraîner l'auteur à exagérer parfois, au cours d'une polémique, l'expression de son idée, ou à montrer seulement l'une des faces du problème en laissant l'autre face dans l'ombre. Bref, on ne doit pas oublier qu'Augustin, avant de devenir un saint et un maître de théologie, a été simplement un homme et un auteur. Pour reconstituer sa doctrine, on doit écarter ou repousser au second plan, non pas ce qui contrarie l'idée préconçue que nous pouvons avoir de lui, mais ce qui certainement, chez lui, est théorie de circonstance, développement de polémiste ou de rhéteur. Cela fait, on verra se dégager sa pensée vraie.

I

Augustin n'a pas composé de livre spécial sur la guerre. Mais il a discuté la question à plusieurs reprises, dans une série d'ouvrages très divers, traité, commentaire, livre de polémique, sermon ou lettre, qui s'échelonnent sur une période de plus de trente ans, depuis le début de son épiscopat jusqu'à la veille de sa mort.

Il s'est expliqué là-dessus pour la première fois, en 398, dans le *Contra Faustum*. Faustus était un Manichéen de Milev, alors célèbre, qu'Augustin connaissait depuis longtemps, et avec qui il avait eu jadis à Carthage de longues discussions, au temps où lui-même appartenait à la secte (1). Ce Faustus avait publié un grand ouvrage de controverse, où, comme tous les Manichéens, il contestait l'authenticité et la véracité de l'Ancien Testament. Il en critiquait les récits, notamment sur les guerres de Moïse, que rien ne pouvait excuser, la guerre étant un crime. Il s'indignait « de ce que Moïse eût commis un homicide, dépouillé l'Egypte, fait des guerres, ordonné et commis beaucoup de cruautés » (2).

Augustin entreprit de démontrer que ces critiques n'étaient nullement fondées. Les guerres de Moïse étaient parfaitement légitimes,

(1) Augustin, *Confess.*, V, 3 et 6-7.

(2) « Quod Moyses homicidium fecerit, quod spoliaverit Ægyptum, quod bella gesserit, quod crudelia multa et mandaverit et fecerit » (*Contra Faustum*, XXII, 5).

puisqu'elles étaient ordonnées par Dieu : « Que les hommes comprennent donc enfin, dans leur entêtement, dans leur volonté mauvaise et perverse pour l'intelligence du bien, qu'ils comprennent donc ceci : il est très différent d'agir par cupidité ou témérité humaine, ou bien par obéissance à un ordre divin. Dieu sait ce qu'il permet ou commande, et quand, et à qui ; et ce qu'il convient à chacun de faire et de souffrir. Alors, au récit des guerres de Moïse, on n'éprouvera ni étonnement ni horreur. En cela même, il a suivi les ordres de Dieu, non par cruauté, mais par obéissance. Et Dieu, en ordonnant cela, n'était pas cruel ; il attribuait à chacun son dû, il frappait d'épouvante ceux qui le méritaient » (1). La guerre est souvent nécessaire ; elle n'est ni condamnable en elle-même, ni interdite par les Livres saints. Après avoir cité les textes des Évangiles qui autorisaient le service militaire, Augustin ajoute : « Discuter la question des guerres justes et des guerres injustes, ce serait bien long, et ce n'est pas nécessaire ici » (2). Il n'en traite pas moins cette question, mais brièvement, au chapitre suivant. La justice d'une guerre dépend des causes de cette guerre, et du droit de celui qui l'entreprend. C'est au chef de l'État qu'il appartient de décider ; le soldat doit obéir (3). Les textes du Nouveau Testament, où l'on prétend découvrir une condamnation de la guerre, n'ont nullement cette signification (4). L'homme ne peut décider si la guerre, en elle-même, pour les individus ou les peuples, est un mal ou un bien ; c'est le secret de la Providence. En tout cas, l'on ne peut douter de la légitimité des guerres entreprises sur l'ordre de Dieu : « Il faut être un ignorant de mauvaise foi, pour blâmer Moïse d'avoir fait des guerres. Il aurait moins mérité d'être blâmé, s'il les avait faites de lui-même, que s'il ne les avait pas faites sur l'ordre de Dieu. Mais oser blâmer Dieu lui-même d'avoir ordonné cela, ou refuser de croire qu'un Dieu juste et bon ait pu l'ordonner, c'est le fait d'un homme — soyons poli —, d'un homme incapable de comprendre le rôle de la divine Providence... » (5). — Il est important de constater que dès le début de son épiscopat, dans ses controverses avec Faustus où il avait seulement à défendre la légitimité des guerres prescrites par Dieu, Augustin esquisse nettement toute sa théorie de la guerre juste.

Quatorze ans plus tard, en 412, dans une lettre à son ami Marcellinus, commissaire impérial, Augustin eut une nouvelle occasion de traiter la même question, à un autre point de vue. Il répondait cette

(1) *Contra Faustum*, XXII, 74.
(2) *Ibid.*, XXII, 74.
(3) *Ibid.*, XXII, 75.
(4) *Ibid.*, XXII, 76-77.
(5) *Ibid.*, XXII, 78.

fois aux objections, non plus d'un Manichéen, mais d'un païen. Il cherchait alors à convertir Volusianus, ancien proconsul d'Afrique, philosophe et lettré, qu'il avait connu à Carthage, et avec qui il entretenait une correspondance (1). Volusianus multipliait les objections. Un jour, à Carthage, dans un cercle d'amis, en présence de Marcellinus, il insista sur la prétendue incompatibilité de la doctrine chrétienne avec les devoirs envers l'État romain, notamment à propos de la guerre. Marcellinus envoya aussitôt à Hippone un résumé de la conversation :« Volusianus disait ensuite que la prédication et la doctrine du Christ ne s'accordaient nullement avec les besoins de l'État. Tel est ce précepte, dont on tire souvent une objection. Ne rendre à personne le mal pour le mal (*Roman.*, 12, 17), présenter l'autre joue à celui qui nous frappe, donner jusqu'à notre manteau à qui veut prendre notre tunique, faire le double du chemin exigé par celui qui nous réquisitionne pour mille pas (Matth., 5, 39-41) : tout cela, disait Volusianus, est contraire aux besoins de l'État. Qui donc se laisserait enlever quelque chose par l'ennemi ? A la nouvelle du pillage d'une province romaine, qui donc ne voudrait pas rendre au pillard le mal pour le mal, en vertu du droit de la guerre ?» (2). Marcellinus pressait l'évêque d'Hippone de réfuter les objections de Volusianus.

D'où la lettre d'Augustin à Marcellinus, et les explications sur la question de la guerre. La doctrine du Christ, dit-il, ne saurait nuire à l'Etat, puisque les plus grands hommes de la République romaine s'inspiraient de principes analogues (3). Le Christianisme, qui prêche la concorde, est le meilleur soutien de l'Etat (4). Les préceptes de l'Evangile ont surtout pour objet l'amélioration morale de l'individu ; et l'on ne doit pas les prendre toujours à la lettre, comme le prouve l'exemple de saint Paul et du Christ lui-même (5). Le christianisme n'interdit pas l'emploi de la force dans l'intérêt du bien, mais seulement l'abus de la force (6). Il ne condamne nullement toutes les guerres (7). — Dans cette réfutation des objections d'un politique, l'évêque devait s'attacher surtout à montrer qu'il n'y avait pas incompatibilité entre le christianisme et le devoir militaire des citoyens.

Dans la *Cité de Dieu*, qu'il commença en 413 et qui l'occupa pendant une dizaine d'années, Augustin parle souvent de la guerre, et de

(1) *Epist.* 132; 135; 137.
(2) *Epist.* 136, 2.
(3) *Epist.* 138, 2, 9.
(4) *Ibid.*, 138, 2, 10-11.
(5) *Ibid.*, 138, 2, 12-13.
(6) *Ibid.*, 138, 2, 14.
(7) *Ibid.*, 138, 2, 15.

façons très différentes. L'ouvrage renferme, sur cette question, deux séries de développements parallèles, qui s'accordent mal, et qui, à première vue, paraissent même contradictoires : les uns tendant à une condamnation formelle, les autres à une justification de la guerre.

Ce sont, d'abord, de vigoureuses attaques, surtout à propos du passé et de l'histoire romaine. L'auteur s'apitoie sur les misères des batailles qui mettent les peuples aux prises, et qui semblent les grands jeux des démons : « Dans les guerres puniques, s'écrie-t-il,... combien de petits royaumes ont été broyés ! Combien de villes grandes et célèbres ont été détruites, ou frappées, ou anéanties ! Et partout, combien de régions, de terres, ont été dévastées! Combien de fois les adversaires ont été tour à tour vaincus et vainqueurs ! Combien la guerre a consommé d'hommes, soldats combattants ou peuples sans armes!... Si l'on a restauré alors les jeux infernaux, c'est que les Enfers, enrichis par tant de morts, prenaient plaisir aux jeux, et les malheureux hommes, par leurs guerres furieuses, leurs sanglantes haines et les alternatives de leurs funèbres victoires, semblaient célébrer les grands jeux des démons et préparer les gras banquets des Enfers » (1). Plus coupables encore sont les luttes entre peuples voisins et apparentés, par exemple, entre les Romains et les Sabins (2), entre Rome et Albe : « Ce fut une guerre plus que civile, puisqu'une fille combattait contre sa mère, une cité contre sa métropole... Tel est le crime commis dans une guerre entre alliés, entre parents »(3). Mais rien n'égale l'horreur des guerres civiles : « L'étendue même de l'Empire a enfanté des guerres d'une espèce plus horrible, les guerres sociales et civiles, qui frappent plus cruellement le genre humain » (4). Toutes ces querelles sanglantes ont fait de l'Italie un charnier, puis un désert : « Guerres sociales, guerres serviles, guerres civiles, combien elles ont versé de sang romain ! Quelle dévastation, suivie de solitude, dans toute l'Italie ! » (5). Moins terribles encore sont les invasions des barbares, des Gaulois jadis, aujourd'hui des Goths : « Quelle rage des nations étrangères, quelle cruauté des barbares, peut se comparer à cette victoire de citoyens sur des citoyens ? Qu'est-ce que Rome a vu de plus funèbre, de plus horrible, de plus amer ? Est-ce l'invasion des Gaulois, et récemment l'invasion des Goths, ou bien la férocité de Marius et de Sylla ?... Sylla et ses dernières tables de proscription, pour ne rien dire d'autres morts in-

(1) *De civ. Dei*, III, 18.
(2) *Ibid.*, III, 13.
(3) *Ibid.*, III, 14.
(4) *Ibid.*, XIX, 7.
(5) *Ibid.*, III, 23. — Cf. III, 24-28.

nombrables, ont égorgé plus de sénateurs, que les Goths n'en ont pu dépouiller » (1). Rarement Augustin a tant déclamé et lancé d'anathèmes.

En face de toutes ces misères, on ne peut que s'affliger. Il faut avoir perdu tout sentiment humain, pour n'en être pas ému : « Ces maux si grands, si horribles, si cruels, quiconque les considère avec douleur, doit en avouer la misère ; mais quiconque les supporte ou y songe sans douleur et se croit heureux, est d'autant plus misérable qu'il a perdu tout sentiment humain » (2). — Mais le sage, dit-on, ne fera que des guerres justes.— « Comme si le sage, s'il se souvient qu'il est homme, ne devait pas s'affliger d'autant plus de cette nécessité des guerres justes. En effet, si elles n'étaient justes, il n'aurait pas à les faire, et, par suite, il ne serait jamais en guerre. C'est l'iniquité de ses adversaires qui impose au sage les guerres justes ; et cette iniquité devrait être déplorée par l'homme, parce qu'elle est le fait des hommes, même s'il n'en naissait aucune nécessité de guerre » (3). Sans doute, ces maux ont diminué depuis l'avènement du christianisme (4). Mais les païens ne veulent pas en convenir ; ils affectent d'oublier les misères d'autrefois : « De quel front, de quel cœur, avec quelle impudence, quelle sottise, ou plutôt, quelle folie, les païens refusent d'imputer à leurs dieux ces maux d'autrefois, tandis qu'ils imputent les maux présents à notre Christ ! Les cruelles guerres civiles, plus amères que toutes les guerres étrangères (de l'aveu même de leurs auteurs), ces luttes qui ont ébranlé l'ancienne République au point de l'anéantir, se sont déchaînées bien avant l'arrivée du Christ, et par un enchaînement de causes scélérates, depuis les guerres de Marius et de Sylla... » (5). Et l'auteur montre les guerres civiles naissant les unes des autres : Marius et Sylla, Sertorius, Catilina, Lepidus et Catulus, Pompée et César, Octave et Antoine.

La cause de toutes ces querelles est dans la lutte pour les biens de ce monde : « La cité terrestre, qui ne sera pas éternelle (en effet, quand elle aura été condamnée au dernier supplice, elle ne sera plus), la cité terrestre a ici-bas son souverain bien ; et elle s'y complaît, autant qu'on peut se complaire en un tel bonheur. Or, ce souverain bien n'est pas tel, qu'il ne mette aux prises ses amoureux. C'est pourquoi la cité terrestre est généralement en lutte avec elle-même, dans des contestations, des guerres, des combats ; et elle y cherche des

(1) *De civ. Dei*, III, 29.
(2) *Ibid.*, XIX, 7.
(3) *Ibid*
(4) *Ibid* I, 1 ; III, 30.
(5) *Ibid.*, III, 30.

victoires ou mortelles, ou, du moins, vouées à la mort » (1). Pourtant, au fond, l'objet de toutes les guerres est la paix (2). Alors, pourquoi ne pas jouir, dès maintenant, de la paix ? Pourquoi toutes ces guerres de conquête, véritables brigandages, même quand elles sont justes à l'origine (3) ? On ne saurait trop mépriser et trop flétrir la gloire militaire : « Qu'on ne me dise pas : Il est grand, celui-ci ou celui-là, parce qu'il a combattu tel ou tel, et qu'il a vaincu. — On voit combattre aussi les gladiateurs, qui triomphent, eux aussi, et dont la cruauté remporte aussi des couronnes. Mais, je pense, mieux vaut s'exposer au châtiment par la plus complète inertie, que de chercher la gloire avec ces armes à la main » (4). — On n'a jamais parlé plus durement de la gloire des armes ni de la guerre.

C'est en s'appuyant sur ces textes que l'on a parfois voulu faire d'Augustin un doux et aveugle pacifiste, apôtre de la paix évangélique contre les traditions belliqueuses de l'État. Qu'on y prenne garde pourtant : le ton seul de ces développements trahit la controverse, et la *Cité de Dieu*, dans ses origines, est avant tout une œuvre de polémique contre les païens. Les déclamations contre la guerre étaient depuis longtemps un thème cher aux moralistes gréco-romains. En composant la *Cité de Dieu*, Augustin avait plusieurs raisons de leur faire écho. Dans cet ouvrage, il veut prouver aux païens que leurs dieux, jadis, n'ont pas assuré le bonheur des Romains : d'où la complaisance avec laquelle il décrit et flétrit les horreurs de leurs guerres. De plus, il veut démontrer l'injustice des idolâtres de son temps, qui, surtout depuis la prise de Rome par Alaric en 410, affectaient de regretter le passé et accusaient les chrétiens d'être cause des calamités présentes : d'où la tendance à peindre en noir l'histoire de Rome, à insister sur les malheurs et les infamies des guerres d'autrefois.

Donc, on ne doit pas prendre à la lettre, dans la *Cité de Dieu*, ces réquisitoires passionnés contre la guerre. De ces développements de circonstance, on doit retenir seulement les traits principaux : Augustin, comme tous les moralistes, flétrit les excès et les horreurs des champs de bataille, il condamne les guerres de conquête, il veut que l'on cherche par tous les moyens à maintenir ou à rétablir la paix.

En effet, dans une autre série de développements, la *Cité de Dieu* établit la légitimité de la guerre, au moins en certains cas. Il y a des guerres justes, ordonnées par Dieu, comme dans l'Ancien Testament, ou rendues nécessaires par des provocations intolérables, par des re-

(1) *De civ. Dei*, XV, 4.
(2) *Ibid.*, XV, 4; XIX, 12.
(3) *Ibid.*, IV, 4 et 6; 15.
(4) *Ibid.*, III, 14.

vendications légitimes, comme parfois dans l'histoire de Rome (1). La Providence se sert de ce moyen pour gouverner le monde, pour corriger la corruption des sociétés humaines ou pour éprouver les justes (2). De Dieu dépendent le destin et la durée des guerres (3). C'est ce que montrent encore des exemples tout récents, comme le contraste si frappant entre deux invasions contemporaines, l'échec du païen Radagaise et le succès du chrétien Alaric : « De notre temps, tout récemment, Dieu dans sa miséricorde en a donné un exemple merveilleux... Radagaise, roi des Goths, avec une armée immense et farouche, campait déjà dans le voisinage de Rome, et menaçait les têtes des Romains. En un seul jour, il a été vaincu : avec une rapidité si incroyable, que les Romains n'ont pas eu, je ne dirai pas un seul mort, mais un seul blessé, tandis que plus de cent mille hommes tombaient dans l'armée du barbare, et que lui-même, bientôt pris, était mis à mort, comme il le méritait... Quand Radagaise approchait des lieux où il a été écrasé sur un signe de la Majesté souveraine, on parlait de lui partout : les païens, nous disait-on à Carthage, les païens croyaient, répétaient, criaient, que ce barbare, protégé et secondé par les dieux amis en raison de ses sacrifices quotidiens, ne pourrait jamais être vaincu par des gens qui n'offraient pas et ne permettaient pas d'offrir de semblables sacrifices aux dieux romains. Et maintenant, ces malheureux ne rendent pas grâces à Dieu pour sa miséricorde! Dieu avait résolu de châtier, par une invasion de barbares, les mœurs des hommes qui méritaient un plus terrible châtiment. Mais, à son indignation, il a mêlé une mansuétude éclatante. Il a décidé d'abord la défaite miraculeuse de Radagaise, ne voulant pas que, pour abattre les esprits faibles, on pût attribuer une victoire glorieuse aux démons implorés par lui. Et, si Rome ensuite a été prise (par Alaric), elle l'a été par des barbares qui devaient, contrairement à tous les usages des guerres antérieures et par respect de la religion chrétienne, protéger tous les malheureux réfugiés dans les lieux saints... Ainsi, le vrai Dieu, seigneur et maître du monde, a frappé les Romains avec miséricorde ; et, par la défaite incroyable des adorateurs des démons, il a montré que ces sacrifices-là étaient inutiles même pour le salut de la vie présente » (4) .— Puisque Dieu en est l'arbitre souverain, on ne peut condamner le principe même de la guerre. Le service militaire est légitime ; le soldat qui tue n'est

(1) *De civ. Dei*, IV, 15 ; XIX, 7.
(2) *Ibid.*, I, 1 ; V, 23 ; XIX, 15.
(3) *Ibid.*, V, 22.
(4) *Ibid.*, V, 23.— Cf. XVI, 43.

pas un homicide ; il doit obéir à ses chefs, et frapper, s'il en reçoit l'ordre (1).

Aucun doute n'est possible sur la signification de la *Cité de Dieu*, en ce qui concerne le droit de la guerre. Les textes de la première série, avec leurs attaques passionnées contre la guerre, contiennent surtout des arguments de circonstance, utiles pour la controverse contre les païens. C'est dans la seconde série de textes qu'est la pensée d'Augustin, d'accord avec les idées qu'il a développées dans ses autres ouvrages sur la légitimité du service militaire et la théorie de la guerre juste.

Augustin travaillait encore à la *Cité de Dieu*, quand, vers 418, il eut à s'expliquer de nouveau, sur la même question, dans une lettre adressée à un officier de ses amis. C'est ce Bonifacius, qui fut plus tard, à deux reprises, comte d'Afrique, et qui, sans le vouloir, devait livrer le pays aux Vandales : il était alors tribun militaire et bataillait contre les indigènes (2). C'était un brillant soldat, mais un esprit inquiet, mal équilibré : il songeait tantôt à se faire moine, tantôt à se marier ou à se remarier, souvent à s'amuser. Un jour, dans un accès de vertu, il écrivit à l'évêque d'Hippone, le priant de le guider dans sa vie morale (3). Tout en lui prêchant l'amour de Dieu et du prochain, en lui prodiguant les conseils pour sa vie privée (4), Augustin lui parla de son métier, qui lui causait parfois quelques scrupules : il l'assura que la profession des armes pouvait se concilier parfaitement avec la profession de foi chrétienne (5), et lui traça le tableau des devoirs du soldat chrétien (6). Quelques années plus tard, vers 427, dans une autre lettre adressée au même Bonifacius, devenu comte d'Afrique et rebelle, il exprima incidemment les mêmes idées sur le métier des armes (7).

Vers 419, dans un ouvrage d'exégèse sur l'Ancien Testament, les *Quæstiones in Heptateuchum*, Augustin fut amené plusieurs fois, par son Commentaire, à montrer pourquoi les expéditions des Hébreux étaient légitimes. Tantôt, il essayait d'expliquer le nom mystérieux de « guerre du Seigneur » (*Bellum Domini*), donné à une guerre dans le récit des *Nombres* (8). Tantôt, dans un très curieux passage, il évo-

(1) *De civ. Dei*, I, 21 et 26.
(2) *Epist.* 220, 7.
(3) *Epist.* 189, 1.
(4) *Ibid.*, 189, 2-3 et 7-8.
(5) *Ibid.*, 189, 4-5.
(6) *Ibid.*, 189, 6.
(7) *Epist.* 220, 12.
(8) *Quaest. in Heptateuchum*, IV, 42.

quait Dieu faisant naître, au profit d'Israël, l'occasion d'une guerre juste : « Voilà comment Israël s'empara des cités des Amorrhéens, conquises par la guerre... Il faut noter précisément que c'étaient des guerres justes. En effet, on refusait un droit de passage inoffensif, qu'on aurait dû accorder en vertu du droit d'équité des sociétés humaines. Alors, comme Dieu voulait remplir ses promesses, il vint en aide aux Israélites, à qui devait être donnée la terre des Amorrhéens » (1). Ailleurs, Augustin donnait la définition des guerres justes, et, dans cette hypothèse, admettait la légitimité des stratagèmes (2).

Quelques mois avant sa mort, vers 429, il parlait encore de la guerre et de la paix dans l'une des dernières lettres qu'il ait écrites. Le comte Darius avait été envoyé de Rome en Afrique pour y négocier avec Bonifacius révolté ; et il avait réussi à conclure une trêve (3). Augustin lui écrivit à cette occasion. Il fit naturellement l'éloge du négociateur (4). Quoique les hommes de guerre aient leur grandeur, mieux vaut rétablir la paix que remporter des victoires : « Ils sont grands, sans doute, et ils ont leur gloire, les hommes de guerre : non seulement les plus vaillants, mais encore (ce qui est plus vraiment digne de louange) les plus fidèles à leurs devoirs. Ils affrontent travaux et dangers, sous la protection et avec l'aide de Dieu, pour dompter un ennemi rebelle, pour assurer la tranquillité de l'Etat et la paix des provinces. Mais il est plus glorieux de tuer les guerres par la parole que les hommes par le fer ; de gagner ou d'affermir la paix par la paix, non par la guerre. Ceux-là même qui combattent, s'ils sont gens de bien, visent sans aucun doute la paix, mais par le sang ; toi au contraire, tu as été envoyé pour arrêter l'effusion du sang. A d'autres a été imposée cette nécessité-là ; à toi, ce bonheur » (5). Dans sa réponse, le comte Darius se félicita d'avoir pu faire cesser la guerre, en exprimant l'espoir que de la trêve naîtrait une paix durable (6). Puis il ne fut plus question que des beaux ouvrages d'Augustin, notamment des *Confessions* (7).— Evidemment, il n'y a rien à retenir ici de cette correspondance : il est trop naturel que l'on trouve surtout l'éloge de la paix dans ces lettres écrites à propos d'une trêve.

---

(1) *Quaest. in Heptateuchum*, IV, 44.
(2) *Ibid.*, VI, 10.
(3) *Epist.* 229, 2, ; 230, 3.
(4) *Epist.* 229, 1.
(5) *Ibid.*, 229, 2.
(6) *Epist.* 230, 3.
(7) *Epist.* 231.

Enfin, dans un sermon de date incertaine, prononcé pour l'anniversaire de saint Laurent, Augustin développa la théorie qui lui était chère, sur la façon de concilier le service militaire avec les devoirs du chrétien. Il répondait, ce jour-là, à des fidèles qui se plaignaient d'excès commis par des soldats : « Mais, dites-vous, voilà ce que m'a fait ce soldat.— Je voudrais savoir, au cas où tu serais soldat, si tu n'en ferais pas autant. Non que j'approuve les méfaits des soldats qui oppriment les pauvres gens; je veux qu'ils écoutent, eux aussi, l'Evangile. Ce qui les empêche de bien faire, ce n'est pas la milice, c'est la malice... Et vraiment, mes frères, si les soldats étaient ce qu'ils devraient être, heureuse serait la république » (1). Nous n'avons ici que l'expression familière d'une idée souvent développée par l'évêque d'Hippone (2).

Voilà ce qu'on trouve dans les œuvres d'Augustin sur la question de la guerre. Cette revue chronologique des ouvrages et des circonstances où il en parle, nous fournit un criterium qui nous manquait. Grâce à ce criterium, nous pouvons distinguer nettement entre ce qui, étant de circonstance, doit être relégué à l'arrière-plan, et ce qui représente vraiment la pensée de l'écrivain. Dès lors disparaissent ses contradictions apparentes, et il devient facile de dégager sa doctrine.

---

(1) *Sermo* 302, 16, 15.

(2) Rappelons pour mémoire, et pour l'écarter, un sermon anonyme, souvent cité par les théologiens à propos des idées d'Augustin sur la guerre. C'est le sermon 82 (*De verbis Domini*, 19) de l'*Appendix* des sermons d'Augustin (*Patrol. lat.* de Migne, t. 39, col. 1904). Il commence par ces mots : « Nonnulli fratres, qui aut militiae cingulo detinentur aut in actu sunt publico constituti, cum peccant graviter, hac solent a peccatis suis prima se voce excusare, quod militant... Non enim militare delictum est ; sed propter praedam militare peccatum est... Apud omnem christianum prima honestatis debet esse militia ». Ce discours figure à la fois dans les œuvres d'Augustin et dans celles d'Ambroise. Assurément, il ne contredit pas les idées d'Augustin ; mais il n'est pas dans sa manière, et, sûrement, n'est pas de lui.— Un autre texte, constamment cité comme étant d'Augustin, mais sans référence, ne paraît pas plus authentique. Le voici : « Apud veros Dei cultores etiam ipsa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur ». Nous ne nous souvenons pas d'avoir rencontré cette phrase dans aucun des ouvrages authentiques d'Augustin. Peut-être n'est-ce qu'un résumé de ses idées par un commentateur. Ou encore, la phrase peut se trouver dans l'un des innombrables ouvrages qui ont circulé au Moyen-Age sous le nom d'Augustin.

II

Il y a, dans cette doctrine, deux éléments de nature et de portée très différentes, qu'on a eu le tort de confondre, et qu'il faut séparer pour y voir clair: une philosophie de la guerre, et un code de la guerre.

La philosophie de la guerre, chez Augustin, est inspirée presque tout entière de l'Ancien Testament, et se rattache étroitement à la conception de la Providence. En voici les traits principaux. La guerre est un fait, et un fait divin: il y a toujours eu des guerres, et, selon toute apparence, il y en aura toujours, tant qu'il y aura des hommes (1). Est-ce un bien? Est-ce un mal? Nous n'en pouvons juger; c'est le secret de Dieu: «Sait-on à qui est utile ou nuisible, soit la paix, pour régner, servir, se reposer ou mourir, soit la guerre, pour commander, combattre, vaincre ou se faire tuer? Une chose, cependant, est certaine: quand c'est utile, c'est grâce à un bienfait divin; quand c'est nuisible, c'est en vertu d'un jugement divin» (2). Sans doute, on doit déplorer les excès de la guerre (3); mais on ne peut la condamner en principe, puisqu'elle a été souvent ordonnée par Dieu (4). En outre, on doit observer que toute guerre, même injuste, est du moins permise par la Providence: «Tout pouvoir vient de Dieu, qui tantôt ordonne, et tantôt permet» (5).

La guerre joue dans le monde un rôle providentiel, puisqu'elle tient une place considérable dans les desseins de la Providence. C'est un des moyens employés par Dieu pour châtier les rois ou les peuples coupables, comme pour éprouver les justes ou les peuples fidèles: «Toute victoire, même quand elle échoit à des méchants, humilie les vaincus en vertu d'un jugement divin: elle corrige les péchés ou les punit» (6). Ailleurs, à propos des païens de Rome qui avaient échappé aux Goths d'Alaric: «Ils devraient, s'ils raisonnaient bien, ils devraient attribuer ces maux, ces souffrances, que leur ont infligés les ennemis, à cette divine Providence qui a coutume de corriger et d'user par les guerres la corruption humaine, comme d'éprouver par de telles épreuves la vie irréprochable des justes» (7). C'est la Pro-

(1) *De civ. Dei*, XV, 4.

(2) *Contra Faustum*, XXII, 78.

(3) *De civ. Dei*, XIX, 7; *Contra Faustum*, XXII, 74.

(4) *Contra Faustum*, XXII, 74-75; *Quaest. in Heptateuchum*, IV, 42 et 44; VI, 10.

(5) *Contra Faustum*, XXII, 75.

(6) « Omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino judicio victos humiliat, vel emendans peccata vel puniens » (*De civ. Dei*, XIX, 15).

(7) *De civ. Dei*, I, 1.

vidence qui décide du destin, des péripéties et de la durée des guerres. On l'a vu au temps de Moïse et de Josué : « Ces deux chefs admirables ont conduit des guerres avec un succès merveilleux. Mais leurs victoires, Dieu en est témoin, ils les devaient moins aux mérites du peuple hébreux qu'aux péchés des nations vaincues... Aux temps des Juges, selon les péchés du peuple et la miséricorde de Dieu, alternaient à la guerre les succès et les revers » (1). On l'a constaté tout récemment encore, dans les luttes contre les Goths d'Italie : « Ainsi, Dieu préside même à la durée des guerres. Il dépend de lui, dans son jugement équitable et dans sa miséricorde, soit d'écraser, soit de consoler le genre humain : d'où le fait que certaines guerres se terminent plus vite, d'autres plus tard » (2). Enfin, les guerres, même injustes en apparence, même déchaînées par les passions humaines, ont leur utilité pour les justes, pour les chrétiens. Elles mettent leur vertu à l'épreuve, et, par là, leur ouvrent le chemin de la vie éternelle : « Même la guerre causée par la cupidité humaine ne peut nuire en rien, non seulement au Dieu incorruptible, mais même à ses saints. Au contraire, on constate qu'elle leur est plutôt utile, pour exercer leur patience, pour humilier leur âme, pour leur apprendre à supporter la discipline paternelle de Dieu. En effet, personne n'a de pouvoir sur eux, sans l'avoir reçu d'en haut » (3).

Gardons-nous donc de récriminer contre ces fléaux et ces iniquités qui se déchaînent sur le monde par la volonté, ou, du moins, avec la permission de Dieu. Acceptons la guerre, instrument de la justice céleste. — Conception toute mystique, étroitement liée, on le voit, à celle de la Providence.

Mais Augustin n'était pas homme à se contenter de ces édifiantes considérations sur le rôle providentiel de la guerre. Souvent, il est passé à la pratique. Réserve faite pour les interventions directes de Dieu ou les manifestations évidentes de sa volonté, il s'est demandé quels étaient, sur cette grave question, le droit et le devoir des chrétiens. Là-dessus, semble-t-il, sa doctrine n'a jamais varié : et elle est aussi éloignée des exagérations sectaires que des compromissions intéressées des ambitieux ou des politiques sans scrupules.

Tout d'abord, pour un chrétien, rien n'est plus légitime que le service militaire. C'est ce qu'atteste le Nouveau Testament. En vain l'on a prétendu que le métier des armes était interdit par la Loi nouvelle. S'il en était ainsi, remarque Augustin, « Jean (le Baptiste), quand des soldats vinrent à lui pour se faire baptiser en lui disant : « Et nous,

(1) *De civ. Dei*, XVI, 43.
(2) *Ibid.*, V, 22.
(3) *Contra Faustum*, XXII, 75.

que ferons-nous ? », Jean aurait répondu : « Jetez vos armes, abandonnez votre milice, gardez-vous de frapper, de blesser, d'abattre personne » . Mais il savait que ces soldats, en faisant cela à la guerre, étaient non pas des homicides, mais des ministres de la loi, non des vengeurs de leurs propres injures, mais des défenseurs du salut public. Aussi répondit-il : « Ne battez personne, ne dénoncez personne, et contentez-vous de votre solde (Luc, 3, 14)..» (1) . Avec les paroles du précurseur s'accordent celles du Christ lui-même : « Puisque les Manichéens, ajoute Augustin, ont coutume de blasphémer ouvertement Jean (le Baptiste) , qu'ils écoutent le Seigneur Jesus-Christ lui-même ordonnant de rendre à César l'argent de cette solde (*stipendium*) , qui, d'après Jean, doit suffire au soldat : « Rendez, dit-il, à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matth., 22, 21). En effet, si l'on paie le tribut, c'est pour fournir la solde au soldat qui est nécessaire à cause des guerres. De même, en entendant les paroles du centurion (Matth., 8, 5 et suiv.) ..., le Christ a loué sa foi ; il ne lui a pas commandé de déserter la milice » (2) . On objectait, il est vrai, ces mots du Christ : « Moi, je vous dis de ne pas vous défendre contre le mal ; mais, si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui la joue gauche » (Matth., 5, 39) . Augustin répond que ces mots ont une valeur allégorique, et concernent simplement les dispositions intérieures et les épreuves des fidèles (3). On objectait encore le célèbre verset : « Tous ceux qui auront pris l'épée, périront par l'épée » (Matth., 26, 52). En réponse, Augustin fait observer ingénieusement que le Christ lui-même avait ordonné à ses disciples d'acheter une épée (Luc, 22, 36), et que le tort de saint Pierre fut seulement de frapper hors de propos : « Les disciples lui dirent, après qu'il eut ordonné d'acheter une épée : « Voici deux épées » ; et le Seigneur répondit : « C'est bien » (Luc, 22, 38). Voilà comment Pierre se trouvait armé, quand il coupa l'oreille d'un des persécuteurs. C'est alors qu'il fut réprimandé pour sa téméraire intervention : c'est que, s'il avait reçu l'ordre de s'armer, il n'avait pas reçu l'ordre de frapper » (4).

Donc, la Loi du Christ n'interdit pas aux fidèles de porter une épée, ni de s'en servir à l'occasion. En pareil cas, ils n'ont pas à redouter l'accusation d'homicide : « Ils n'ont commis aucune infraction au précepte où il est dit : *Tu ne tueras point*, ceux qui ont fait des guerres

(1) *Contra Faustum*, XXII, 74.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, XXII, 76.
(4) *Ibid.*, XXII, 77.— Cf. XXII, 70.

sur l'ordre de Dieu » (1). De même, le soldat chrétien peut et doit frapper, sans hésitation ni remords, sur l'ordre de ses chefs : « Le soldat qui tue un homme, pour obéir à une autorité régulière, quelle qu'elle soit, ce soldat-là ne redoute aucune loi de sa cité, il n'est pas coupable d'homicide. Bien mieux, s'il ne le faisait pas, il serait coupable d'avoir déserté son devoir et méprisé un ordre. S'il l'eût fait de lui-même, de sa propre autorité, il encourait l'accusation d'avoir versé le sang humain. Donc, pour la même raison, il est puni, s'il le fait sans ordre, et il sera puni, s'il ne le fait pas sur un ordre. S'il en est ainsi, quand l'ordre vient d'un *imperator*, à plus forte raison en est-il ainsi, quand l'ordre vient du Créateur » (2). C'est là une idée familière à Augustin. Dans une lettre au tribun Bonifacius, il déclare que la profession des armes peut se concilier parfaitement avec la profession de foi chrétienne : « Garde-toi de penser, écrit-il, qu'on ne puisse plaire à Dieu sous les armes et à la guerre. » Et il cite de nombreux exemples : le roi David, bien des Justes de l'Ancien Testament, le centurion loué par le Christ, le centurion Cornelius, les soldats baptisés par Jean le Baptiste (3). Dans une autre lettre, adressée à Marcellinus, Augustin proclame que la meilleure des armées, à tous égards, serait une armée composée de vrais chrétiens : « Eh bien ! dit-il, si l'on prétend que la doctrine du Christ est contraire aux intérêts de l'État, qu'on nous donne donc une armée composée de soldats tels que les veut la doctrine du Christ...; et qu'on ose dire ensuite que cette doctrine est contraire aux intérêts de l'Etat. Bien mieux, on doit avouer sans hésitation que cette doctrine, si on l'observait, serait une garantie sûre pour l'État » (4). Augustin ne manque pas une occasion d'affirmer que le métier des armes n'est nullement incompatible avec la foi chrétienne.

La conséquence naturelle, c'est que la guerre aussi est légitime, au moins dans certaines conditions. Augustin tire cette conséquence, non seulement de l'Ancien Testament, où la plupart des guerres sont ordonnées par Dieu, mais du texte même de l'Évangile. La doctrine du Christ n'interdit pas toute guerre, puisqu'elle n'interdit pas le service militaire : « En effet, dit-il, si la discipline chrétienne devait blâmer toutes les guerres, aux soldats qui demandaient conseil pour leur salut on aurait dit, dans l'Évangile, de jeter leurs armes et de se soustraire entièrement au service militaire... On leur a prescrit de se contenter de leur solde ; donc on ne leur a pas défendu de faire

(1) « Nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt quo dictum est *Non occides*, qui Deo auctore bella gesserunt » (*De civ. Dei*, I, 21).

(2) *De civ. Dei, I*, 26.

(3) *Epist.* 189, 4.

(4) *Epist.* 138, 2, 15.

la guerre » (1). On ne peut donc condamner la guerre en principe. Ce qu'on y doit condamner, ce n'est pas le fait lui-même, mais les mobiles coupables et les excès: « Que critique-t-on dans la guerre ? Est-ce la mort de gens qui devaient mourir tôt ou tard, et qui meurent là en domptant des coupables pour leur imposer la paix ? Blâmer cela serait le fait de lâches, non de gens religieux. Mais le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, les transports d'une animosité implacable, la fureur de la révolte, la passion de dominer, et autres choses semblables, voilà ce que l'on blâme avec raison dans les guerres » (2). La guerre est une de ces choses, illégitimes dans d'autres conditions, qui deviennent légitimes sur l'ordre de Dieu ou d'une autorité régulière: « Il est certains actes que la loi éternelle, soucieuse de conserver et de maintenir l'ordre naturel, laisse intermédiaires entre le bien et le mal: si l'homme agit de lui-même, on blâme avec raison sa témérité ; s'il agit pour obéir, on loue justement son obéissance. Tant il importe de savoir, dans l'ordre naturel, par qui une chose est faite, et en vertu de quelle autorité. Abraham, si de lui-même il eût immolé son fils, ne serait qu'un monstre et un fou; mais, comme il obéissait à Dieu, il ne s'est montré que fidèle et pieux » (3). L'histoire prouve qu'il y a des guerres légitimes ; il y en a eu de tout temps, même chez les païens (4).

Quelles sont les guerres légitimes ? D'abord, toutes celles qu'ordonne Dieu : « Une guerre entreprise sur l'ordre de Dieu, l'est à bon droit ; il n'est pas permis d'en douter. Elle a pour objet de frapper, d'épouvanter, d'écraser ou de subjuguer l'orgueil des mortels » (5). On devrait considérer également comme légitimes les guerres, d'ailleurs invraisemblables, qui seraient entreprises par les justes contre les coupables dans l'intérêt moral de ceux-ci: « L'homme à qui l'on enlève la licence de commettre des iniquités, tire profit de sa défaite : car il n'y a rien de plus malheureux que le bonheur des coupables... Ce serait miséricorde, si c'était possible, que même des guerres fussent entreprises par les gens de bien, pour dompter la licence des passions et tuer les vices, ces vices qu'un gouvernement juste aurait dû extirper ou étouffer » (6). Pour revenir à la réalité, sont

(1) *Epist.* 138, 2, 15.

(2) *Contra Faustum*, XXII, 74.

(3) *Ibid.*, XXII, 73.

(4) *De civ. Dei*, IV, 15 ; XIX, 7.

(5) « Bellum autem, quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi dubitare fas non est... » (*Contra Faustum*, XXII, 75).

(6) *Epist.* 138, 2, 14.

légitimes les guerres nécessaires, celles qui sont imposées aux justes par Dieu ou par l'autorité régulière, pour obtenir réparation d'un dommage, pour châtier les rebelles, les ambitieux et autres coupables: « Toutes ces iniquités, en bonne justice, doivent êtres punies ; il faut donc lutter contre la violence et la résistance des méchants. C'est pourquoi, sur l'ordre de Dieu ou de quelque pouvoir légitime, des guerres nécessaires sont imposées aux gens de bien : cela, quand les choses humaines se trouvent dans une situation telle, que l'ordre lui-même les contraint, en toute justice, soit à ordonner une guerre de ce genre, soit à y participer par obéissance » (1). En somme, on peut résumer ainsi la théorie d'Augustin sur la question de droit : la guerre est légitime en principe, mais, abstraction faite des ordres divins qui ne se discutent point, elle n'est permise que si elle est nécessaire, et elle n'est nécessaire que si elle est juste. Nous verrons plus loin comment se précise, dans la pratique, cette notion de justice.

Cette théorie générale, Augustin l'applique tantôt au passé, tantôt au présent et à l'avenir.

En l'appliquant au passé, il la contrôle; et il y trouve un critérium pour apprécier les évènements de l'histoire. Dans les annales du peuple juif, la plupart des guerres ont été légitimes, puisqu'elles étaient ordonnées par Dieu (2). A Rome, au contraire, la plupart des guerres ont été illégitimes, soit dans leur principe, soit dans leurs résultats. Même quand elles semblaient justifiées à l'origine par l'iniquité des adversaires, elles sont devenues iniques, puisqu'elles ont abouti à la conquête : « Qu'on y prenne donc garde, peut-être n'appartient-il pas aux gens de bien de se réjouir de l'extension de l'Empire. En effet, l'iniquité des adversaires, contre qui ont été faites les guerres justes, a aidé l'Empire à croître ; et, sans doute, il serait resté petit, si les voisins avaient été des gens paisibles et justes qui par aucune injure n'eussent provoqué contre eux la guerre... Batailler et, au détriment des nations domptées, agrandir l'Empire, si pour les méchants c'est un bonheur, pour les gens de bien ce n'est qu'une dure nécessité... Si donc, en faisant des guerres justes, non impies ou iniques, les Romains ont pu acquérir un si grand Empire, doivent-ils adorer pour cela, comme une autre déesse de la Victoire, l'iniquité d'autrui ? Ini-

(1) « Quæ plerumque ut etiam jure puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo sive aliquo legitimo imperio jubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur ubi eos vel jubere tale liquida vel in talibus obedire juste ordo ipse constringit » (*Contra Faustum*, XXII, 74).

(2) *Contra Faustum*, XXII, 74 ; *Quæst. in Heptateuchum*, IV, 42 et 44; VI, 10.

quité qui, nous le voyons a beaucoup coopéré à l'extension de l'Empire : elle poussait les voisins à des provocations, qui contre eux rendaient justes les guerres pour l'agrandissement de l'Empire... Donc, c'est grâce à ces deux divinités, l'iniquité d'autrui et la Victoire — l'iniquité suscitant les guerres, la Victoire leur donnant une fin heureuse, — c'est ainsi que l'Empire s'est accru, même sans que Jupiter eût à s'en mêler » (1). Ainsi, la domination romaine est fondée sur l'iniquité. C'est ce qui explique, en partie, la sévérité d'Augustin pour l'ancienne Rome, pour les guerres du temps de la République, dans les premiers livres de la *Cité de Dieu* (2).

Mais on ne peut changer l'histoire. Ce qui importe surtout, c'est la règle de conduite pour le présent et pour l'avenir. Augustin s'efforce donc de préciser les droits et les devoirs des fidèles en face de la guerre.

Il va sans dire qu'un chrétien doit toujours désirer la paix. La guerre ne peut être pour lui qu'une douloureuse nécessité : « Il doit avoir la volonté de maintenir la paix, et ne se résoudre à la guerre que par nécessité. Il doit souhaiter que Dieu le libère de cette nécessité-là et le conserve en paix. En effet, l'on ne cherche pas la paix pour susciter la guerre, mais l'on fait la guerre pour acquérir la paix. Sois donc pacifique jusque dans la guerre: par tes victoires, amène ceux que tu combats à comprendre l'utilité de la paix » (3). La nécessité d'une guerre a pour fondement la justice. Pour juger de la légitimité, on doit considérer les causes de la querelle, et aussi le droit des personnes : « Il importe de savoir pour quelles causes et sur l'ordre de qui les hommes entreprennent les guerres » (4). La guerre n'est légitime qu'à deux conditions : si elle est juste, et si on a le droit de la déclarer. « L'homme juste, en ces matières, ne doit se préoccuper que de ceci : la guerre à entreprendre est-elle juste ? A-t-il le droit de la faire ? Car tout le monde n'a pas ce droit » (5).

Sur ces deux points, Augustin s'efforce de préciser, en formulant une définition nette. Les guerres justes, en dehors de celles que Dieu ordonnerait, ce sont les guerres qui ont pour objet d'exiger la répa-

(1) *De civ. Dei*, IV, 15.

(2) *Ibid.*, III, 13-14; 18; 23-30.

(3) « Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas; ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace... » (*Epist.* 189, 6).

(4) « Interest enim quibus causis quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant » (*Contra Faustum*, XXII, 75).

(5) Nihil homo justus præcipue cogitare debeat in his rebus, nisi ut justum bellum suscipiat, cui bellare fas est : non enim omnibus fas est » (*Quæst. in Heptateuchum*, VI, 10).

ration d'un dommage : « Les guerres justes, d'après la définition ordinaire, ce sont celles qui vengent les injures, quand le peuple ou la cité à combattre néglige de punir des torts causés par ses citoyens ou de rendre des objets indûment enlevés. Est encore juste, sans aucun doute, la guerre que Dieu commande : car Dieu ne connaît pas l'iniquité, et il sait ce qui doit être fait à chacun. Dans ce cas, le chef de l'armée ou le peuple lui-même doit être considéré moins comme l'auteur de la guerre que comme l'exécuteur des volontés divines »(1). Par suite, on doit condamner sans restriction toutes les guerres de conquête ou d'ambition, qui sont de vrais brigandages : « Sans la justice, que sont les empires, sinon de grands brigandages ?... Porter la guerre chez les voisins pour s'avancer ensuite de pays en pays, écraser et soumettre, simplement par ambition, des peuples innocents, comment appeler cela, sinon un gigantesque brigandage ? » (2). Quant au droit de décider et de déclarer la guerre, il appartient seulement au chef de l'Etat ; les soldats n'ont qu'à obéir. « L'ordre naturel, dans l'intérêt de la paix entre les mortels, exige que la décision, le droit d'entreprendre la guerre, appartienne au prince. Pour l'exécution des ordres de guerre, les soldats doivent leur concours, dans l'intérêt de la paix et du salut commun » (3). Là-dessus, Augustin est d'accord avec tous les jurisconsultes romains ; mais, assurément, il concevait autrement qu'eux la justice.

Voilà donc déclarée, par le chef d'Etat, une guerre juste. Quelle sera maintenant la conduite du soldat chrétien ? Où sera son devoir ?

Avant tout, il devra obéir à ses chefs. Il devra même tuer, s'il en reçoit l'ordre, sans crainte d'être homicide (4). Comme il n'est pas responsable des décisions prises, il peut remplir en conscience son devoir de soldat, même dans une guerre d'une justice douteuse et sous les ordres d'un chef coupable ou sacrilège. Dans ce cas, « peut-

---

(1) « Justa autem bella definiri solent, quæ ulciscuntur injurias, si qua gens vel civitas, quæ bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est vel reddere quod per injurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione justum est, quod Deus imperat... » (*Ibid.*, VI, 10).

(2) « Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?... Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est ? » (*De civ. Dei*, IV, 4 et 6).

(3) « Ordo tamen ille naturalis, mortalium paci adcommodatus, hoc poscit ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit, exequendi autem jussa bellica ministerium milites debeant paci salutique communi » (*Contra Faustum*, XXII, 75).

(4) *De civ. Dei*, I, 26.

être le chef sera-t-il coupable d'injustice dans le commandement, mais le soldat est innocent, puisque son rôle est d'obéir » (1). Augustin n'ose même proscrire l'emploi des ruses et stratagèmes, dont il trouvait tant d'exemples dans l'Ancien Testament. Il dit, à propos des guerres de Josué : « Dieu, s'adressant à Josué, lui ordonne de dresser derrière lui des embûches, c'est-à-dire de mettre des soldats en embuscade pour surprendre les ennemis. Nous sommes avertis, par là, de la légitimité de l'emploi des ruses par ceux qui font une guerre juste... Du moment que la guerre est juste, que l'on triomphe en rase campagne ou par des embûches, cela n'a rien à voir avec la justice » (2). En tout cela, donc, le chrétien servant dans l'armée suivra l'exemple de ses camarades païens.

Mais voici par où il se montrera chrétien, sans manquer à ses devoirs militaires. Au milieu même des combats, il n'oubliera pas que l'objet de la guerre est la paix. Augustin aime à développer cette idée d'apparence un peu paradoxale : « La cité terrestre, dit-il, convoite pour des objets infimes une sorte de paix terrestre. Elle s'efforce d'y parvenir, même par la guerre.. Cette paix avantageuse, on la poursuit dans les travaux de la guerre, on l'acquiert par une victoire réputée glorieuse. Quand triomphe la cause juste, sans doute on doit se féliciter de la victoire, en voyant s'établir alors la paix désirable » (3). Et ailleurs : « Il n'y a personne qui ne désire avoir la paix. Ceux-là mêmes qui veulent la guerre ne veulent que vaincre ; donc, c'est à une paix glorieuse que par la guerre ils veulent parvenir... Ainsi, c'est dans l'intention de la paix que sont faites même les guerres, même par ceux qui cherchent l'occasion d'exercer leur vertu guerrière dans le commandement et la bataille. D'où il résulte que la paix est la fin visée, souhaitée, dans la guerre » (4). Si donc les païens eux-mêmes rêvent de la paix dans les combats, à plus forte raison le chrétien ne doit-il faire la guerre que pour rétablir la paix. Vers 427, Augustin écrit au comte d'Afrique Bonifacius, alors rebelle : « Dans les guerres mêmes, si tu dois t'y trouver encore, garde ta foi, cherche la paix » (5). Un chrétien belligérant doit toujours être prêt à négocier et à déposer les armes.

(1) « Ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi » (*Contra Faustum*, XXII, 75).

(2) « Cum autem justum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad justitiam interest » (*Quaest in Heptateuchum*, VI, 10).

(3) *De civ. Dei*, XV, 4.

(4) *Ibid.*, XIX, 12.

(5) « In ipsis bellis, si adhuc in eis te versari opus est, fidem teneas, pacem quæras » (*Epist.* 220, 12).

En guerre, il doit observer les devoirs envers Dieu et envers le prochain : « Avant tout, écrit Augustin à un officier, avant tout, songe, en t'armant pour le combat, que ta force corporelle est elle-même un don de Dieu. Ainsi, tu songeras à ne pas employer contre Dieu ce don de Dieu. La foi promise doit être gardée envers l'ennemi même à qui l'on fait la guerre : à plus forte raison, envers l'ami pour qui l'on combat » (1). Jusque sur les champs de bataille, le fidèle montrera de l'humanité et de la pitié : « Si la République terrestre observait les préceptes chrétiens, les guerres même ne se feraient pas sans quelque bonté, et il serait plus facile de ramener les vaincus à la paix sociale qui repose sur la piété et la justice » (2). Par exemple, on doit épargner, autant que possible, un ennemi vaincu : « Si l'ennemi qui combat doit périr, que ce soit par nécessité, non par ta volonté. Si la rébellion et la résistance appellent la violence, le vaincu ou le captif ont droit à la compassion, surtout quand la clémence ne saurait compromettre les intérêts de la paix » (3).

Ces conseils de modération sont ici d'autant plus remarquables, qu'ils n'ont rien d'abstrait : ils sont adressés à un officier chrétien qui était chargé de dompter des tribus indigènes. Le droit de la guerre, tel que l'entend Augustin, sans méconnaître les exigences légitimes de l'Etat, est fait surtout de justice, d'humanité, et d'aspirations vers la paix.

III

Comme on l'a vu, cette doctrine d'Augustin, exposée au jour le jour suivant les circonstances, n'avait pas la rigueur systématique, ni l'extension, ni la précision minutieuse, que lui ont donnée plus tard ses disciples. Elle n'en a pas moins été très féconde, puisqu'elle contenait en germe toutes les doctrines des théologiens du Moyen-Age sur le droit de la guerre.

Œuvre de foi et de bon sens, de loyalisme et d'humanité, elle tenait compte, en même temps, du fait social et du fait religieux. Elle acceptait franchement le devoir civique, le service militaire, la légitimité de la guerre ; et, par là, elle réconciliait définitivement le christianisme avec l'Etat. Mais elle réservait les droits de Dieu, de la cons-

(1) *Epist.* 189, 6.

(2) « Si terrena ista respublica præcepta christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis justitiæque pacatam societatem victis facilius consulatur » (*Epist.* 138, 2, 14).

(3) « Hostem pugnantem necessitas perimat, non voluntas. Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia jam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur » (*Epist.* 189, 6).

cience et de l'humanité. Elle introduisait, dans les relations internationales, des notions nouvelles de justice et de pitié, capables souvent de prévenir ou d'atténuer le déchaînement des violences.

Cette doctrine, sans doute, n'est pas particulière à Augustin, puisqu'on en retrouve les traits principaux chez la plupart des grands évêques du IVe siècle, notamment chez saint Ambroise. Mais Augustin a contribué plus que personne à l'accréditer, en la tirant de l'ombre des traités de morale ou de discipline, en profitant de toutes les occasions pour la répandre, en la prêchant aux profanes, même aux militaires, dans des lettres, dans des sermons, dans des livres, dans cette *Cité de Dieu* qui allait s'imposer à l'admiration des générations suivantes comme une vaste épopée de la vie nouvelle et du savoir chrétien. Aussi cette doctrine, commune à plusieurs grands esprits de la fin du IVe siècle ou du Ve, est-elle restée marquée de l'empreinte d'Augustin.

Ce qu'on en doit surtout retenir, c'est la place prépondérante qu'y occupe la notion de justice : la théorie de la guerre juste. A vrai dire, le mot n'était pas nouveau, ni même la chose. Laissons de côté les *justa bella* des politiques et des jurisconsultes romains, pour qui la justice, toute d'apparence, consistait simplement à observer les formes et les rites traditionnels. Mais, dès longtemps, les moralistes païens avaient introduit dans ce domaine la notion d'équité : Platon et les stoïciens, Cicéron et Sénèque, avaient condamné les guerres iniques. Seulement, chez les païens, cette conception était annulée, en fait, par leur dévouement exclusif à l'Etat. D'instinct, n'ayant pas d'autre critérium que l'intérêt bien compris de leur patrie, ils considéraient comme juste tout ce qui paraissait utile à la cité.

Augustin et les chrétiens de son temps ont complètement renouvelé cette théorie, et lui ont donné une tout autre portée, en cherchant dans l'homme, et non plus dans le citoyen, le critérium de l'équité. Ils font de Dieu en principe, c'est-à-dire qu'en réalité ils font de la conscience, l'arbitre de la justice. Dès lors, ils osent condamner bien des guerres utiles : dans le passé, la conquête romaine ; dans le présent et pour l'avenir, toute guerre d'ambition et de conquête.

Le progrès est évident, au point de vue du droit international. Cependant, on peut signaler encore, dans la théorie d'Augustin, un point faible. Son système, inspiré des souvenirs de l'Ancien Testament, impliquerait une intervention constante et directe de Dieu dans les affaires de ce monde : d'où sa philosophie de la guerre, telle que nous l'avons exposée plus haut. Dans cette hypothèse, tout serait simple et sûr, comme aux temps de Moïse ou du roi David. Mais le Dieu de l'Evangile est plus discret ; et c'est un Dieu de paix, qui n'ordonne plus la guerre. Il en résulte que la conscience est livrée à elle-même,

quand il s'agit de décider si une guerre est juste ou non ; et, malheureusement, l'idéal de justice varie beaucoup avec la conscience de chacun, surtout devant les intérêts divergents des adversaires en présence. Ce qui manque donc à la théorie d'Augustin, pour produire tous ses effets dans la pratique, c'est un fondement objectif au critérium de justice. Plusieurs théologiens, héritiers et disciples d'Augustin, ont vu le point faible : ils ont cru trouver la garantie nécessaire dans un arbitrage des représentants de Dieu sur la terre, de l'Eglise ou du pape. Il faut croire que la solution n'est pas facile à découvrir, puisqu'on la cherche encore.

Quoi qu'il en soit, la doctrine d'Augustin sur la guerre fait époque dans l'histoire du droit international. On s'en est constamment inspiré dans les siècles suivants, et jusqu'à la fin du Moyen-Age. Vers 1148, un maître célèbre en droit canonique, Gratien de Bologne, publia son traité intitulé *Concordia discordantium canonum*, qu'on baptisa bientôt *Decretum Gratiani*, et qui, adopté pour l'enseignement du droit canon, forma la première partie du *Corpus juris canonici*. Or Gratien, dans le chapitre consacré à la guerre, reproduit la plupart des textes d'Augustin, dont la doctrine par là conquit toutes les Facultés de droit. C'est par Gratien, semble-t-il, que saint Thomas d'Aquin connut d'abord les textes d'Augustin relatifs à la guerre. Par la *Somme* de saint Thomas, comme par le *Décret* de Gratien, ces citations s'imposèrent à l'attention de toutes les écoles. Naturellement, les théologiens ne se sont pas contentés de reproduire et de commenter ces textes. Ils ont précisé, développé, complété la doctrine d'Augustin. Mais on la trouve à la base de toutes leurs dissertations sur le droit de la guerre.

P. MONCEAUX

Paris VI — 12 rue de Tournon

SAINT THOMAS D'AQUIN ET LA GUERRE

Le milieu du XIIIe siècle est l'époque où le Moyen-âge chrétien arrive à son apogée, et où son esprit se trouve le mieux représenté par deux hommes qui méritent d'être unis dans une commune admiration. C'est l'époque en effet où saint Louis de France gouverne pendant que saint Thomas d'Aquin écrit ; l'un, le « sergent du Christ », met en pratique ce que l'autre, « l'ange de l'Ecole », établit en théorie. Nous n'avons pas ici à raconter la vie de ce dernier, ni à exposer l'ensemble de sa doctrine. — Au point de vue biographique, il suffira de rappeler que Thomas d'Aquin naquit dans le royaume de Naples vers 1226, au moment même où Louis IX montait sur le trône, qu'il entra très jeune dans l'ordre des Dominicains, enseigna la théologie à Paris la plus grande partie de sa vie, et mourut le 7 mars 1274, en se rendant, par ordre, au concile œcuménique de Lyon ; il avait à peine 48 ans.

Au point de vue doctrinal, il suffit également de rappeler que son orthodoxie a été célébrée par un grand nombre de papes de tous les siècles : au XIVe, par Clément VI, Innocent VI, Urbain V, et Benoît XIII ; au XVe siècle, par Nicolas V ; au XVIe, par Pie V ; au XVIIe, par Innocent XII ; au XVIIIe, par Benoît XIV et Clément XII ; au XIXe, par Léon XIII ; au XXe, par Pie X (1) . « La doctrine de saint Thomas, dit Innocent VI, a plus que toutes les autres, le droit canon excepté, l'avantage de la propriété des termes, de la mesure dans l'expression, de la vérité des propositions, de telle sorte que ceux qui la possèdent ne sont jamais surpris hors des sentiers de la vérité, et quiconque l'a combattue a toujours été suspect d'erreur (2). » — « Entre tous les docteurs sco-

(1) Cfr LÉON XIII, Bulle *Æterni Patris*, 4 août 1879, édit. de la Bonne Presse, tome I, p. 64 et 66; — et PIE X, *Motu proprio* du 1er septembre 1910.

(2) Cité par LÉON XIII, *ibid.* p. 66.

lastiques, ajoute Léon XIII, brille d'un éclat sans pareil leur prince et maître à tous, Thomas d'Aquin... D'un esprit ouvert et pénétrant, d'une mémoire fidèle et sûre, d'une intégrité parfaite de mœurs, n'ayant d'autre amour que celui de la vérité, très riche de science divine et humaine, justement comparé au soleil, il réchauffe la terre par le rayonnement de ses vertus et la remplit de la splendeur de sa doctrine... Ce qu'il nous enseigne sur la vraie nature de la liberté, sur la divine origine de toute autorité, et autres sujets du même genre, a une force immense, invincible, pour renverser tous ces principes du droit nouveau, plein de dangers, on le sait, pour le bon ordre et le salut public (1). » On peut conclure de là que l'enseignement théologique de saint Thomas d'Aquin représente bien celui de l'Église (2).

De sa riche doctrine nous n'avons qu'un seul point à étudier, celui qui est relatif à la question de la paix et de la guerre. Cette question qui soulève de si palpitants problèmes de morale, saint Thomas ne pouvait l'éviter. Il l'a abordée dans son principal ouvrage, sa *Somme théologique*, composée vers la fin de sa vie, à un moment où, grâce à l'ascendant moral de saint Louis, le monde occidental était en paix. On sait que, dans ce traité colossal, qu'il n'eut pas le temps de terminer, la seconde partie, subdivisée elle-même en deux sections, est consacrée à la théologie morale : la première section (*Prima secundæ*) expose les principes de la morale générale ; la seconde section (*Secunda secundæ*), les principes de la morale spéciale. C'est dans cette *Secunda secundæ*, à la Question XL, intitulée : *De bello*, que saint Thomas résume ses idées sur la guerre (3). Il le fait naturellement en théologien, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la moralité des actes et de la conscience individuelle. Au Moyen-âge, le droit international ne se distingue pas de la morale, et tout ce que les scolastiques écrivent sur ce point est dominé par l'idée de *justice*. Ce qu'ils examinent avant tout, — et c'est bien au demeurant la seule chose importante, — c'est la question du *péché* qui peut se trouver inclus

(1) Léon XIII, *Ibid.*, p. 62 et 70.

(2) Léon XIII, *Ibid.*, p. 66, rappelle qu'au Concile de Trente la *Somme* de saint Thomas était déposée sur l'autel, au milieu de l'assemblée à côté des Saintes Ecritures et des décrets des souverains pontifes.

(3) Il est également question de la guerre dans un petit traité intitulé *De eruditione principum*, qui est souvent attribué à saint Thomas et qu'on trouve imprimé parmi ses *Opuscula* ; mais nous ne ferons à cet ouvrage que de rares emprunts. Il est acquis en effet qu'il n'est pas de saint Thomas. Il est, selon toute vraisemblance, l'œuvre d'un de ses contemporains, dominicain comme lui, Guillaume Perault (*Guillelmus Peraldus*), originaire des environs de Lyon et né avant 1260.

dans les actes humains. Il est indispensable de ne pas perdre de vue ce point, si l'on veut comprendre la doctrine scolastique.

C'est à propos de la vertu théologale de *charité* que saint Thomas est amené à parler de la guerre. Parmi les effets de cette vertu, il note comme étant l'un des plus importants la *paix* (1). Or il y a bien des choses opposées à la paix : la discorde, les disputes, le schisme, la guerre, les rixes, la sédition (2); toutes, étant opposées à l'effet d'une vertu, sont naturellement un mal, et en principe constituent des péchés. C'est bien là l'idée que saint Thomas se fait en particulier de la guerre ; car le premier article de la Question XL porte ce titre significatif : « Faire la guerre est-il *toujours* un péché » (3) ? A la question ainsi présentée, saint Thomas va répondre selon sa méthode habituelle, c'est-à-dire en exposant d'abord les raisons pour et contre, ensuite sa propre opinion, et enfin la réfutation des objections. Il le fait, comme toujours, en un style ferme et concis, ennemi des phrases creuses et des digressions sans portée. La pensée est vigoureuse ; et tout se déduit logiquement des principes une fois posés. Nous allons analyser d'abord cette première partie de la doctrine de saint Thomas sur la guerre; nous verrons ensuite les questions accessoires qu'il y a rattachées.

§ I. — Question principale.

Faire la guerre est-il *toujours* un péché? Au Moyen-âge, la question était controversée, et, suivant l'usage de l'époque, résolue dans les deux sens à l'aide d'arguments d'autorité, empruntés à divers textes du Nouveau Testament. Les uns invoquaient ces passages de saint Matthieu et de saint Paul : « Tous ceux qui se serviront de l'épée périront par l'épée » (4) ; » Moi, je vous dis de ne pas tenir tête au mé-

(1) Saint THOMAS, *Secunda secundæ*, quest. XXIII, pr. : « Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio ; et primo, de effectibus interioribus, circa quod tria consideranda sunt : primo, de gaudio ; secundo, de *pace*... » (Edit. romaine, 1894, in-8, t. III, p. 239).

(2) *Ibid.*, quest. XXXVII, pr. (tome III, p. 303) : « Deinde considerandum est de *peccatis*, quæ opponuntur paci ; et primo, de discordia, quæ est in corde ; secundo, de contentione, quæ est in ore ; tertio, de his quæ pertinent ad opus, scilicet : de schismate, rixa, et *bello*, ac seditione. »

(3) *Ibid.*, quest. XL, art. 1 : « Utrum bellare sit semper peccatum » (t. III, p. 314). GRATIEN, dans son *Decretum*, II, cause 23, pr., pose d'ailleurs la même question en termes analogues : « Hic primum queritur, an militare peccatum sit ? » Saint Thomas précise en ajoutant : *semper*. Nous aurons l'occasion de constater que saint Thomas s'est beaucoup servi de cette *Cause 23* du Décret de Gratien ; c'est là, semble-t-il, qu'il a puisé les textes de saint Augustin qu'il lui arrive de citer.

(4) Saint MATTHIEU, XXVI, 52 : « Omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt. » — Pour la traduction des textes empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament, nous suivons celle de M. le chanoine CRAMPON, Paris, 1904, in-8.

chant » (1) ; « Ne vous vengez point vous-mêmes, bien-aimés ; mais laissez agir la colère (de Dieu) (2) ». Les autres, avec saint Augustin, opposaient le conseil donné par saint Jean-Baptiste aux gens de guerre de son temps : « Abstenez-vous de toute violence et de toute fraude, et contentez-vous de votre solde » (3) ; saint Jean-Baptiste, faisait déjà observer saint Augustin, ne dit pas : « Jetez vos armes, et refusez le service militaire » (4). — Une pareille argumentation a un défaut, c'est d'être tout à fait en dehors de la question. Il s'agit dans tous ces textes, surtout dans les premiers, de conseils de perfection individuelle, qui ne sont pas applicables aux relations entre Etats. Aussi saint Thomas, qui sait faire aux arguments d'autorité la part qui leur convient, mais s'adresse avant tout aux arguments de raison, se place, pour résoudre le problème, sur un terrain tout différent. Sans doute, à ses yeux, la guerre est un mal, puisqu'elle est contraire à la paix, qui est un bien, étant le fruit de la vertu de charité (5) ; sans doute, la guerre est un fléau, puisqu'elle exige des exercices prohibés par l'Eglise, tels que les tournois (6). Mais il ne s'ensuit pas forcément que le principe de ces maux soit un péché. Sans même développer sa pensée sur ce point, saint Thomas, à qui saint Augustin avait d'ailleurs tracé la voie, répond de suite qu'il peut y avoir des guerres *justes* ; dans ce cas, la guerre ne sera pas un péché. C'est donc par une distinction fondamentale entre la guerre *juste* et *injuste* que saint Thomas résout la question.

Elle change alors de face. Il ne s'agit plus que de déterminer à quelles conditions doit satisfaire une guerre pour être *juste*. Ici saint

(1) Saint MATTHIEU, V., 39 : « Ego autem dico vobis non resistere malo. »

(2) Saint PAUL, *Ep. aux Romains*, XII, 19 : « Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum iræ ; scriptum est enim : « Mihi vindicta ; Ego retribuam », dicit Dominus. » Ces textes et d'autres sont cités dans GRATIEN, *ibid.*, quest. I, pr.

(3) Saint LUC, III, 14 : « Interrogabant autem eum et milites, dicentes : Quid faciemus et nos ? Et ait illis : Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis ; et contenti estote stipendiis vestris. »

(4) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 314) : « Sed contra est quod Augustinus dicit in Sermone de puero centurionis : « Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma seque militiæ omnino subtraherent ; dictum est autem eis : Neminem concutiatis ; estote contenti stipendiis vestris ; quibus proprium stipendium sufficere præcipit, militare non prohibuit. » Cfr GRATIEN, *ibid.*, quest. I, c. 2, in fine.

(5) Saint THOMAS, *ibid.* : Præterea. Nihil contrariatur actui virtutis, nisi peccatum ; sed bellum contrariatur paci ; ergo bellum semper est peccatum. »

(6) *Ibid.* : « Præterea. Omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum ; sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, probibentur ab Ecclesia ; quia morientes in hujus modi tyrociniis, ecclesiastica sepultura privantur ; ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum. » Saint Thomas fait d'ailleurs observer que tous les exercices militaires ne sont pas condamnés par l'Eglise, mais seulement « inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et deprædationes proveniunt. »

Thomas se trouve sur un terrain qui lui est familier. Avec une grande clarté, il reprend, en la précisant, la doctrine de saint Augustin. Il sera suivi, à son tour, par tous les scolastiques et par la plupart des philosophes catholiques qui se sont occupés de droit des gens (1). *Trois* conditions sont requises pour qu'une guerre soit juste :

A.— Il faut d'abord qu'elle soit déclarée par une autorité publique, par le *prince* : c'est ce que disait déjà saint Augustin (2). — Dans la langue juridique du Moyen-âge, le mot *prince* désigne quiconque, individu ou corps, exerce légitimement la souveraineté, quel que soit son titre : empereur, roi, seigneur, collège de consuls ou d'échevins ; quelle que soit l'étendue du territoire qu'il gouverne : royaume, province, cité (3). Aux personnes privées, au contraire, il n'est jamais permis de faire la guerre ; toute guerre entreprise par une personne privée est forcément injuste. S. Thomas en donne trois motifs, dont le premier surtout est très important à retenir :

1° Une personne privée peut toujours poursuivre son droit devant un juge supérieur (4). Elle a donc un moyen pacifique de faire réparer les injustices dont elle peut être victime ; cela suffit pour qu'elle n'ait pas le droit d'employer des moyens violents. Les Etats au contraire n'ont point au-dessus d'eux ce juge supérieur ; de là, la nécessité pour eux de recourir en cas de besoin à la force, c'est-à-dire à la guerre. Mais ne pourrait-on pas ajouter, en creusant la pensée de saint Thomas, que si, par la disposition des choses, ce juge supérieur pouvait se rencontrer, les princes eux-mêmes seraient tenus de recourir, au moins à titre préventif, à son arbitrage ? Entre deux princes catholiques, cet arbitre supérieur n'est pas difficile à trouver, c'est le pape. Saint Thomas a-t-il songé qu'il y avait là une raison de leur interdire la guerre, raison qui de son temps eût pu avoir de plus nombreuses applications qu'aujourd'hui ? Il ne s'est pas expliqué sur ce point (5). Quand les deux princes en conflit ne sont pas tous les deux catholiques, cette autorité supérieure manque. On peut la rem-

(1) Cf. TAPARELLI, *Essai sur le droit naturel*, trad. franç., 2e éd., 1875, in-8, n° 9230 ; — R. DE CEPEDA, *Eléments de droit naturel*, trad. Onclair, in-8. p. 586-588 ; — R. P. DE PASCAL, *L'Eglise et le droit des gens*, Paris, Bloud, 1901, in-16, p. 35 et suiv.

(2) Saint THOMAS, *ibid.*, (p. 314) : « Unde Augustinus dicit contrà Faustum : « Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. » Cf. GRATIEN, *ibid.*, c. 4.

(3) Saint THOMAS, *ibid.* ; « ...civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ... »

(4) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 314) : « Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. *Primo* quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum : non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. »

(5) Cfr E. CHÉNON, *Les Catholiques et la paix*, dans le *Bulletin de la Société Gratry*, n° 1, juillet 1907, p. 7.

placer, jusqu'à un certain point, par des tribunaux d'arbitrage, composés d'une façon plus ou moins factice, et dont l'autorité morale est forcément moindre : néanmoins ne peut-on pas dire qu'il serait encore du devoir des princes de recourir avant toute guerre à leurs bons offices ? Saint Thomas n'a pas non plus traité cette question ; mais le principe fécond qu'il a posé conduit à admettre l'affirmative (1)

2° Une personne privée n'a pas le droit de convoquer la multitude, dont le concours est nécessaire à une guerre (2) ; c'est une prérogative de l'autorité publique. La conséquence est que tout particulier qui recrute une troupe de mercenaires pour faire la guerre doit être regardé comme un chef de bandits, et tombe forcément sous le coup des lois divines et humaines (3) .

3° Il appartient au prince de veiller à la sécurité de ses sujets ; il doit les défendre à la fois contre les malfaiteurs du dedans par le glaive de la loi, comme le dit saint Paul, et contre les ennemis du dehors par le glaive de la guerre (4). Il importe de remarquer cette assimilation établie entre les perturbateurs intérieurs et extérieurs. Au Moyen-âge où, par suite du morcellement féodal, la patrie, telle qu'on la comprend aujourd'hui, n'existait pas encore, les guerres avaient presque toutes un caractère purement seigneurial et non national ; il était alors difficile de tracer une différence nette entre une guerre civile et une guerre étrangère. L'assimilation que fait saint Thomas, et que le droit international contemporain n'admet plus, s'explique donc tout d'abord par des circonstances historiques. Mais elle s'explique aussi par

(1) Cfr R. P. DE PASCAL, *op. cit.*, p. 30 : « Un grand pas serait fait si l'on arrivait à transporter dans les règles internationales une règle qui préside aux relations privées dans un grand nombre de pays. Il est exigé que les parties, avant de commencer un procès, comparaissent devant le juge de paix pour faire une tentative de conciliation. Il y aurait quelque chose d'analogue à établir pour les conflits internationaux : on n'empêcherait pas toujours par là la guerre ; mais il y aurait une garantie de plus en faveur de la paix. » C'est à quoi ont tendu les Conférences de la Paix qui se sont réunies à La Haye, sur l'initiative du tsar Nicolas II, en 1899 et 1907.

(2) Saint THOMAS *ibid.* : « Similiter etiam, convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. »

(3) Les lois divines et humaines ne sont pas toujours d'accord sur ce point. A l'époque même où saint THOMAS écrivait, les nobles possédaient encore le droit de guerre *privée;* mais les roturiers ne l'avaient pas (cfr BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvoisis*, édit. Salmon, n° 1671-1673.

(4) Saint THOMAS, *ibid.* : « Cum autem cura rei publicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri ; et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt (secundum illud Apost. ad Rom. 13 : Non sine causa gladium portat ; minister enim Dei est vindex in iram ei qui male agit), ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rem publicam tueri ab exterioribus hostibus. »

des considérations morales, et à ce titre mérite d'être retenue : aux yeux des scolastiques, la guerre, même étrangère, n'apparaît que comme une opération de police ; c'est « une réaction violente de l'ordre contre le désordre » (1). Il faudra se le rappeler en étudiant la seconde condition exigée par saint Thomas pour qu'une guerre soit légitime.

B. — Cette seconde condition, que saint Thomas emprunte encore à saint Augustin, est que la guerre ait une *cause juste*, autrement dit, que ceux qui vont être attaqués le méritent, par quelque *faute* qui leur soit imputable. Saint Augustin donne comme définition d'une cause juste « la vengeance à tirer d'une injustice », et comme exemple « le châtiment mérité par une nation ou une cité, qui aurait négligé de réparer les torts causés par les siens, ou de restituer ce qu'ils auraient dérobé »(2) ; on peut ajouter (a fortiori) « la nécessité de pourvoir au salut de la patrie ou à la défense des chrétiens »(3). On aperçoit de suite les conséquences de ce principe : sont prohibées par le droit naturel, comme n'ayant pas une cause *juste*, les guerres de rapines, qui constituent un vol (4), les guerres de conquêtes, qui ne sont qu'une rapine agrandie (5), les guerres entreprises pour forcer un peuple plus faible à céder quelque élément de sa souveraineté ou à consentir quelque atteinte à ses intérêts économiques : c'est un lâche abus de la force, les guerres inspirées par l'ambition, le désir de la gloire militaire (6), la vengeance personnelle (7). Pour légitimer une guerre, il faut qu'elle ait pour cause une violation du droit. L'injustice en effet n'est pas plus permise entre les nations qu'entre les particuliers; elle doit être réprimée dans les deux cas. Si elle ne peut pas l'être par un arbitrage, elle doit l'être par la force, mise au service du droit.

---

(1) R. P. DE PASCAL, *ibid.* p. 34.

(2) Saint THOMAS, *ibid.* : « *Secundo* requiritur causa justa ; ut scilicet illi, qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur; unde Augustinus dicit: Justa bella solent definiri, quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. » Cfr. GRATIEN, *ibid.*, quest. II, c. 2.

(3) Cfr. GRATIEN, *ibid.*, quest. VIII, c. 9: «... pro salvatione patriæ ac defensione christianorum... » ; — et saint THOMAS, *ibid.*, art. 2 (tome III, p. 316).

(4) GRATIEN, *ibid.*, quest. I, c. 5 (d'après saint Augustin) : « Militare non est delictum, sed propter predam militare peccatum est »; et saint THOMAS, *ibid.*, quest. LXVI, art. 8 (tome III, p. 494).

(5) Saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, I, 6 ; « Quid aliud quam grande latrocinium nominandum est ? »

(6) L'auteur du *De eruditione principum* consacre tout un chapitre à prémunir les rois et les soldats contre la « vaine gloire » (lib. VII, cap. 4.)

(7) Cfr. *De erud. principum*, lib. VII, cap. 6.

C.— Ce n'est pas tout. Saint Thomas, poursuivant plus profondément son analyse de la guerre *juste*, ajoute « que l'intention des belligérants doit être *droite* », c'est-à-dire qu'ils ne doivent combattre que pour promouvoir un bien ou éviter un mal (1). S'appuyant ici sur un passage du Décret de Gratien, dont la source est inconnue, saint Thomas indique, comme exemple d'intention mauvaise, la cupidité ou la cruauté; comme exemple d'intention droite, le désir de rétablir la paix, en réprimant les méchants et soutenant les bons (2). Il résulte de là qu'une guerre, déclarée par une autorité légitime et pour une cause juste, pourrait néanmoins devenir illicite, si le prince qui la conduit a, suivant les expressions de saint Augustin reprises par saint Thomas, « le désir de nuire, ou la passion de dominer, ou encore s'il se venge avec cruauté, ou s'il agit avec une âme irritée et implacable » (3). En cette matière, la véritable intention droite est celle qui emploie la guerre uniquement pour aboutir à la paix, et qui, tout en combattant, conserve un esprit pacifique propre à amener la paix par la victoire: c'est encore saint Augustin qui le fait remarquer (4). Il suit de là qu'une guerre entre deux nations « ne peut pas être juste en soi ou *matériellement* des deux côtés; car le droit est nécessairement à l'une à l'exclusion de l'autre; mais elle peut être juste *formellement* des deux parts, si chacun croit de bonne foi que la justice est de son côté (5) ». Que dire du cas où

(1) Saint Thomas, *ibid.*, quest. XL, art. 1 (p. 314) : « Tertio requiritur, ut sit intentio bellantium recta : qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur ».

(2) Saint Thomas, *ibid* : « Unde Augustinus in lib. de Verb. Dom. : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur ». Cfr Gratien, *ibid*, c. 6, lequel indique ce passage comme emprunté à un livre de saint Augustin intitulé *De diversis Ecclesiæ observationibus*. Or, il n'existe aucun ouvrage de saint Augustin portant ce titre, et le passage en question n'est pas de lui. Gratien a induit ici en erreur saint Thomas, et a été trompé lui-même par Yves de Chartres (*Decretum*, X, 105).

(3) Saint Thomas, *ibid.* (p. 315) : « Potest autem contingere, ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum; dicit enim Augustinus in lib. 22 contra Faustum : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur ». — Cfr Gratien, *ibid*, c. 4.

(4) Saint Thomas, *ibid.* : « Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt :... unde Augustinus dicit ad Bonifacium : « Non quæritur pax ut bellum excitetur ; sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas ». Cfr Gratien, *ibid*, c. 3 ; — et *De erud. principum*, lib. VII, cap. 3, *in fine*.

(5) R. P. de Pascal, *ibid.*, p. 35.

son droit paraît *douteux* à celui même qui se résout à la guerre? Saint Thomas ne traite pas cette question, qui est assez délicate.

Ayant ainsi établi sa thèse en raison, il ne restait plus au Docteur angélique qu'à réfuter les objections tirées des textes du Nouveau Testament. Saint Augustin l'ayant déjà fait, saint Thomas se borne à le suivre, en y mettant plus de précision : 1° Quand Jésus dit à Pierre : « Ceux qui se servent de l'épée périront par l'épée », il ne vise évidemment que ceux qui se servent de l'épée *sans droit*, c'est-à-dire sans le commandement du supérieur légitime, s'il s'agit d'une personne privée, sans le zèle de la justice, s'il s'agit d'un souverain : c'est dans ce cas-là seulement qu'il y a péché ; or saint Pierre s'était servi de son glaive sans ordre (1) ; — 2° Quand Jésus et saint Paul recommandent aux fidèles de ne pas résister, de ne pas se défendre, ils entendent simplement dire qu'un chrétien doit toujours être prêt à le faire si cela est nécessaire ; mais résister ou se défendre peut être utile, soit pour le bien commun, soit pour le bien particulier de ceux qui commettent l'iniquité et à qui on doit enlever la liberté de la commettre (2) : c'est encore ici l'idée de l'*ordre* à maintenir dans la société qui réapparaît pour justifier l'emploi de la force, soit au dedans, soit au dehors. — Telles sont les idées fondamentales sur lesquelles repose la doctrine de la guerre d'après saint Thomas.

§ II. — Questions accessoires

La question de principe une fois tranchée, saint Thomas, dans les trois articles suivants (3), étudie quelques questions accessoires que

---

(1) Saint THOMAS, *ibid.* : « Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit : « Ille *accipit* gladium, qui, nulla superiori aut legitima potestate aut jubente vel concedente, in sanguinem alicujus armatur » ; qui vero, ex auctoritate principis vel judicis, si sit persona privata, vel ex zelo justitiæ, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse *accipit* gladium, sed ab alio sibi commisso utitur ; unde ei pœna non debetur ». Cfr GRATIEN, *ibid.*, q. 4, c. 36.

(2) Saint THOMAS, *ibid.* : « Ad secundum dicendum, quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in lib. I de Serm. Dom. in monte, semper sunt servanda in præparatione animi ; ut scilicet semper homo sit paratus non resistere vel se non defendere, si opus fuerit ; sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur ; unde Augustinus dicit in epist. ad Marcellinum : « Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis ; nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur ; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur ». Cfr GRATIEN, *ibid.*, c. 2, § 3 et 4.

(3) Saint THOMAS, *ibid.*, art. 2, 3, 4. — Il faut y joindre l'art. 8 de la Question LXVI, où saint Thomas traite du *butin*, à propos du vol.

nous allons résumer brièvement. Elles sont relatives aux personnes qui peuvent licitement faire la guerre, aux actes permis en temps de guerre, aux jours pendant lesquels on peut combattre.

A. — En principe, toute personne appelée à combattre par l'autorité légitime le peut et le doit, quand la guerre est *juste* : les sujets sont en effet tenus à l'obéissance dans toutes les choses licites (1). Saint Thomas ne dit pas s'ils y sont aussi tenus en cas de guerre *injuste* (2). Mais, abstraction faite du motif de la guerre, ne faudrait-il pas admettre en toute hypothèse une exception pour les *prélats* et les *clercs* ? « Leur est-il permis de se battre ? » C'est en ces termes que saint Thomas formule la question, qui se pose fatalement dans toute nation chrétienne (3). Selon sa méthode invariable, il reproduit d'abord les arguments pour et contre, qui encore ici étaient des arguments de textes. Pour la *négative*, on invoquait la parole du Christ à saint Pierre : « Remets ton glaive au fourreau » ; il en résultait, disait-on, l'interdiction de combattre pour tous les évêques, dont Pierre était

(1) Saint Thomas, *ibid.*. Question CIV, art. 5, *in fine* : «... Alia (obedientia) perfecta, quæ obedit in omnibus licitis, alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit ».

(2) Malgré son silence, la réponse que saint Thomas eût faite à cette question n'est pas douteuse et peut se déduire de ce qu'il dit ailleurs : — 1° d'abord, en cas d'ordre contraire émané d'une autorité supérieure à celle du prince, les sujets ne sont pas obligés d'obéir à ce dernier (*ibid.*, quest. CIV, art. 5, et quest. CV, art. 2) ; — 2° il en est de même si l'ordre qu'il donne est *injuste* (c'est bien le cas) : « Ad tertium ergo dicendum, quod principibus sæcularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo justitiæ requirit : et ideo... si *injusta* præcipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum » (quest. CIV, art. 6, *in fine*). C'est ce qu'enseignait aussi le grand jurisconsulte français Beaumanoir (*op. cit.*, n° 18), contemporain de saint Thomas : Le sujet doit obéir à tous les commandements du souverain, « essieutés les commandemens pour lesqueus il pourroit perdre s'âme s'il les fesoit ; car l'obéissance qu'il doit, doit estre entendue *en droit fere et en loial justice maintenir* ». L'un des disciples de saint Thomas, qui a plus que lui approfondi la matière de la guerre, François de Victoria, distinguera : en cas d'injustice *évidente*, l'obéissance n'est pas due ; en cas de doute, l'obéissance étant le principe, il n'y a pas de raison suffisante de la refuser (cfr Barthélemy, *François de Victoria*, Paris, 1903, br. in-8, p. 27). Saint Thomas admet aussi (*supra cit.*) qu'on peut obéir à l'ordre même injuste, s'il y a *péril* pour le sujet à ne pas le faire. — Ces distinctions seraient peu du goût des gouvernements modernes ; mais il ne faut pas oublier qu'au Moyen-âge les gouvernements étaient chrétiens, et que depuis la Renaissance du paganisme, ils ne le sont plus. Autrefois la loi de Dieu primait celle de César. Aujourd'hui, c'est l'inverse ; et la loi de César est dure, elle ne connaît pas de limites : « Quidquid principi placuit legis habet vigorem » (Ulpien). Le résultat en notre matière a été la substitution de l'obéissance passive, celle de l'esclave, à l'obéissance « secundum rationem superioritatis ».

(3) Saint Thomas, *ibid.*, quest. XL, art 2 : « Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare ? » Gratien, *ibid.*, cause 23, pr., la formulait déjà en termes analogues.

le premier (1). Pour l'*affirmative*, on faisait observer que, quand la guerre était *juste*, quand par exemple elle était destinée à protéger les faibles et la chose publique contre les injustices de l'ennemi, les pasteurs, à qui le troupeau était confié, ne devaient pas s'enfuir et l'abandonner : saint Grégoire le dit formellement ; donc les prélats et les clercs peuvent combattre (2). Le pape Léon IV n'a-t-il pas donné l'exemple en rassemblant le peuple de Rome pour s'opposer au débarquement des Sarrasins (3) ? « Consentir à une chose, c'est la faire », selon saint Paul ; c'est encore plus vrai si l'on ne se borne pas à consentir, mais si l'on va jusqu'à exhorter ; or le pape Adrien a exhorté l'empereur Charlemagne à faire la guerre aux Lombards ; c'est comme s'il l'avait faite lui-même (4). Enfin ce qui est honnête et méritoire en soi ne peut pas être illicite pour les prélats et les clercs ; or la guerre, on l'a vu, peut être licite et méritoire ; donc elle est permise aux clercs (5).

Cette abondance d'arguments pour autoriser les clercs à combattre peut étonner, quand on sait que Charlemagne le leur avait interdit à

---

(1) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 316) : « Sed contra est quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur, Matth. 26 : Converte gladium tuum in vaginam ; non ergo licet eis pugnare. » — Cfr GRATIEN, *ibid.*, quest. 8, pr., qui cite d'autres textes.

(2) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 315-316) : « Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare : bella enim in tantum sunt licita et justa, ut dictum est, in quantum tuentur pauperes et totam rem publicam ab hostium injuriis ; sed hoc maxime ad prælatos pertinere ; dicit enim Gregorius in quadam homilia : « Lupus super oves venit, cum quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit ; sed is qui pastor videbatur esse et non erat, relinquit oves et fugit ; quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere non præsumit » ; ergo prælatis et clericis licitum est pugnare ».

(3) Saint Thomas, *ibid.* (p. 316) : « Prætereà, XXIII, q. 8 (GRATIEN), Leo Papa scribit : « Cum sæpe adversa a Sarracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Sarracenos clam furtiveque venturos esse dicebant ; pro quo nostrum congregari præcepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus » ; ergo episcopis licet ad bella procedere. »

(4) *Ibid.* : « Prætereà, ejusdem rationis esse videtur, quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. 1 : Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. Maxime autem consentit, qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum ; dicitur enim XXIII, q. 8 (GRATIEN) quod hortatu et precibus Adriani romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit ; ergo etiam eis licet pugnare. »

(5) *Ibid.* : « Prætereà, illud quod est secundum se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis ; sed bellare est quandoque et honestum et meritorium : dicitur enim XXIII, q. 8, (GRATIEN) quod « si aliquis pro veritate fidei, et salvatione patriæ, ac defensione christianorum mortuus fuerit, a Deo cœleste præmium consequeretur » ; ergo licitum est episcopis et clericis bellare. »

la prière des populations (1), que les conciles et les papes avaient plusieurs fois renouvelé la prohibition (2), et qu'aujourd'hui l'Eglise considère (à juste titre) comme un acte de persécution religieuse toute loi obligeant les prêtres au service militaire. Mais au Moyen-âge, il faut se rappeler que beaucoup de prélats ou de clercs étaient seigneurs féodaux et, comme tels, portés à faire la guerre : il devient moins étonnant qu'ils aient cherché des arguments, même mauvais, pour justifier leur conduite.

Ici encore, avec son esprit judicieux, saint Thomas précise une distinction rationnelle, déjà faite par Charlemagne (3) et par Gratien (4) : — 1° Les clercs, dit-il, peuvent assister aux guerres, par ordre supérieur, non pour combattre eux-mêmes, mais pour apporter à ceux qui combattent des encouragements et des secours spirituels, comme le faisaient jadis les prêtres qui sonnaient des trompettes à la prise de Jéricho (5). Ils peuvent aussi, en tant que personnes publiques, convoquer et conduire les laïques à des guerres *justes*, qui tendent au

---

(1) Cfr le *Capitulaire de Worms* (803), « de generali totius populi supplicatione apud principem » (dans WALTER, *Corpus juris germanici antiqui*, t. II, p. 190 et suiv.)

(2) *Concile de Meaux* (845), canon 37 : « Quicumque ex clero videntur esse, arma militaria non sumant, nec armati incedant » ; — *Lettre du pape Nicolas* à Charles le Chauve (865) ; — *Concile de Poitiers* (1079), canon 10 : « Clerici arma ferentes excommunicentur » ;— *Concile de Clermont* (1095), canon 4 ; — etc. Les deux premiers textes ont été recueillis par GRATIEN, *ibid.*, quest. 8, can. 6 et 19 ; le troisième qui prononce l'excommunication a été inséré aux *Decretales Greg. noni*, III, 1, cap. 2.

(3) *Capit. de Worms* (803), *ibid.*, p. 193 : « Volumus ut nullus sacerdos in hostem pergat, nisi duo vel tres tantum episcopi, electione cæterorum, propter benedictionem et prædicationem populique reconciliationem, et cum illis electi sacerdotes, qui bene sciant populis pœnitentias dare, missas celebrare, de infirmis curam habere, sacratique olei cum sacris precibus unctionem impendere, et hoc maxime prævidere ne sine Viatico quis de seculo recedat. Illi vero nec arma ferant, nec ad pugnam pergant, nec effusores sanguinum vel agitatores fiant ; sed tantum sanctorum pignora et sacra ministeria ferant, et orationibus pro viribus insistant. » Les clercs, en d'autres termes, ne peuvent être admis à l'armée que comme *aumôniers* ou *infirmiers*.

(4) GRATIEN, *ibid.*, quest. 8, pars 2 : « *Gratian.* His ita respondetur : Sacerdotes propria manu arma arripere non debent ; sed alios ad arripiendum, ad oppressorum defensionem atque ad inimicorum Dei oppugnationem, eis licet hortari. »

(5) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 317) : « Ad secundum dicendum, quod prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus, et aliis hujus modi spiritualibus subventionibus : sicut et in veteri Lege mandabatur (Josue, VI) quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent; et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi vel clerici ad bella procederent : quod autem aliqui propriâ manu pugnent, abusionis est. » C'est la distinction du Capitulaire de Worms, *supra cit.*

bien du peuple (1). — 2° Mais c'est tout ; il ne leur est pas permis en effet de se battre eux-mêmes, non pas parce que la guerre serait un péché, mais parce qu'un tel exercice ne convient pas à leur caractère (2). Il est des choses qui sont licites pour certains et illicites pour d'autres ; le mariage par exemple est permis à tous en principe, mais pas à ceux qui ont voué à Dieu leur virginité (3). Or il en est ainsi de la guerre pour les clercs. Elle doit leur être défendue pour deux motifs : — d'abord, parce qu'elle détournerait leurs esprits de la contemplation des choses divines, de la louange de Dieu, et des prières pour le peuple, qui rentrent dans leur office propre ; c'est le motif pour lequel le commerce, moins absorbant cependant, leur est aussi interdit ; — ensuite, parce qu'il n'est pas permis à ceux qui servent à l'autel de répandre le sang, même sans péché ; cela les rendrait « irréguliers ». Or quiconque est chargé d'un office ne doit pas se rendre impropre à cet office (4). La démonstration est péremptoire : il y a vraiment incompatibilité entre le métier des armes et le ministère du prêtre.

B.— Supposons une guerre *juste* dans son principe. Chaque belligérant naturellement s'efforcera de vaincre, et pour cela de réduire son adversaire à merci. Pour atteindre ce but, tout lui sera-t-il permis ? La question est très complexe et pourrait être examinée à différents points

---

(1) Saint THOMAS, *ibid.* : « Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur ; et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. » Cfr GRATIEN, *supra cit.*

(2) Saint THOMAS, *ibid.* : « Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit. »

(3) *Ibid.* : Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella justa sit meritorium ; tamen illicitum redditur clericis propter hoc, quod sunt ad opera magis meritoria deputati ; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius ; et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad majus bonum. »

(4) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 316) : « Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis, quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo : *primo* quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent ; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum, et laude Dei, et oratione pro populo, quæ ad officium pertinent clericorum ; et ideo, sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis, ita et bellica exercitia, secundum illud II ad Timoth. 2 : « Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis » ; *secundo* propter specialem rationem : nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi :... et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio ; et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint *irregulares*. Nulli autem, qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruus redditur ; unde clericis non licet omnino bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem. »

de vue. Saint Thomas ne l'a pas embrassée dans son ensemble. Il se demande seulement si les stratagèmes destinés à tromper l'ennemi sont licites, et s'il est permis aux belligérants de s'approprier les choses dont ils s'emparent. Ce sont, il est vrai, les deux questions les plus importantes au point de vue moral; car dans le premier cas, il peut y avoir manquement à la vérité, et dans le second cas, atteinte au bien d'autrui (1).

1° Au sujet des stratagèmes ou ruses de guerre, l'antiquité s'était montrée fort large pour les admettre. Jean Voët écrit encore au XVIIe siècle que celui qui terrasse ses ennemis par la ruse mérite plus d'éloges que celui qui les terrasse par la force ouverte (2). Au Moyen-âge, au contraire, l'opinion dominante parmi les théologiens, opinion conforme d'ailleurs à l'idéal de la chevalerie, était de proscrire toute ruse. S'en servir, c'était, pour les chevaliers, aller contre l'honneur; c'était, pour les théologiens, pécher contre plusieurs vertus : contre la *justice*, car les ruses de guerre constituent des fraudes; contre la *vérité*, car elles impliquent un mensonge, et il n'est permis à personne de mentir : aux ennemis même on doit la loyauté; contre la *charité*, car Jésus a dit : « Ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux »; or personne ne désire qu'on lui dresse des embûches (3). — On pouvait objecter, il est vrai, que, sur l'ordre de Jéhovah, Josué avait établi une embuscade derrière la ville de Haï; et à ce propos, saint Augustin n'avait pas craint d'écrire : « Quand une guerre *juste* est commencée, il importe peu que l'on combatte ouvertement ou à l'aide de stratagèmes » (4).

---

(1) Saint Thomas ne traite pas la question, devenue aujourd'hui importante, des *armes prohibées* : plusieurs conciles s'en étaient cependant occupés. Cfr sur ce point A. Pillet, *Les lois actuelles de la guerre*, Paris, 1898, in-8°, n° 50.

(2) J. Voet, *Droit militaire*, ch. I, § 24.

(3) Saint Thomas, *ibid.*, art. 3, p. 317 : « Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis ; dicitur enim *Deut.* 16 : Juste quod justum est exequeris ; sed insidiæ, cum sint fraudes quædam, videntur ad injustititam pertinere : ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis. — Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia ; sed, quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum in lib. contra mendacium ; cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit ad Bonifacium, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum. — Præterea Matth. 7 dicitur : Quæ vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis ; et hoc est observandum ad omnes proximos : inimici autem sunt proximi ; cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella. »

(4) *Ibid.* : « Sed contra est, quod Augustinus in libro 6 QQ : « Cum justum bellum suscipitur, utrum aperte pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad justitiam interest » : et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue, ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur *Josue* 8. »

La vérité était entre ces deux opinions extrêmes : saint Thomas la dégage après avoir exposé les arguments pour et contre. Il y a, conclut-il, des ruses de guerre prohibées et des ruses de guerre permises. Les ruses prohibées sont celles qui consistent à tromper l'ennemi en lui affirmant un fait faux ou en violant une promesse qu'on lui a faite : dans ce cas, il y a un acte déloyal, condamné déjà par saint Ambroise (1). Les ruses permises consistent à ne pas dévoiler à l'ennemi ce que l'on se propose de faire, à garder le secret sur ses opérations et ses projets : on n'est pas en effet tenu de les lui découvrir. Il n'y a en cela ni fraude, ni acte déloyal, ni désordre ; il y aurait désordre au contraire à prétendre exiger de l'adversaire qu'il ne cache rien (2). Telle est la distinction judicieuse posée par saint Thomas ; elle a exercé une grande influence sur la doctrine postérieure (3).

2° La question du butin soulève celle du bien d'autrui. S'emparer de choses appartenant à l'ennemi, est-ce licite ? Aujourd'hui, les traités de droit international entrent à ce sujet dans de multiples distinctions, selon qu'il s'agit de propriétés appartenant aux Etats belligérants ou aux particuliers, aux sujets desdits Etats ou aux neutres, aux combattants ou aux non-combattants, suivant que les choses soustraites peuvent ou non servir à la guerre, suivant enfin qu'il s'agit de guerre terrestre ou maritime (4). Saint Thomas n'entre pas dans toutes ces distinctions. Ainsi il ne distingue pas entre les combattants et les non-combattants : cette lacune peut surprendre ; car la Paix de Dieu, qu'Urbain II avait, au concile de Clermont (1095), étendue à toute la France, faisait en somme cette distinction en défendant d'attaquer les prêtres, les moines, les enfants, les vieillards, les paysans non armés (5). Elle

---

(1) Saint THOMAS, *ibid.* (p. 317-318):« Respondeo dicendum quod insidiæ ordinantur ad fallendum hostes ; dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius : *uno modo* ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum ; et istud semper est illicitum ; et « hoc modo nullus debet hostes fallere ; sunt enim quædam jura bellorum et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda », ut Ambrosius dicit in lib. I de Officiis ».

(2) *Ibid.* (p. 318) : «*Alio modo* aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus ; hoc autem semper facere non tenemur ; quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus ne irrideant ; . . . unde multo magis ea, quia ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda ; . . . et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis ; nec proprie hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati : esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari. »

(3) E. NYS, *Orig. du droit international*, p. 218 ; — A. PILLET, *ibid.*, n° 54.

(4) Cfr. A. PILLET, *ibid.* nos 222 et suivants.

(5) Cfr. *Decretal. Gregorii noni*, l, 34, c. 2. (concile de Latran de 1179) ; — et R. P. DE PACSAL, *ibid.*, p. 55-56.

sera reprise par l'un des disciples de saint Thomas, Victoria (1). Ce dernier fera aussi la distinction des choses pouvant ou non servir à la guerre (2). C'est à l'aide d'autres principes, ceux-là mêmes qui ont été exposés plus haut, que saint Thomas résout la question.

La *rapine*, dit-il, implique une violence et une coaction qui, contrairement à la justice, enlèvent à quelqu'un ce qui est à lui. Dans la société des hommes, le droit de coaction ne peut appartenir qu'à l'autorité publique. Si donc une personne privée enlève quelque chose à autrui par violence, elle agit illicitement, et commet le crime de rapine. Mais les princes, auxquels la puissance publique est confiée, sont gardiens de la justice, et, s'ils agissent selon la justice, ils peuvent user de violence : c'est ce qu'ils font en combattant contre les ennemis ou en punissant les malfaiteurs. Ce qu'ils enlèvent dans ce cas ne constitue pas une rapine ; mais s'ils agissaient contre la justice en enlevant par violence la chose d'autrui, ils commettraient une rapine, et ils seraient tenus à restitution (3). — On retrouve ici : 1° l'assimilation des ennemis du dehors aux malfaiteurs du dedans ; aux uns comme aux autres, il s'agit d'un *châtiment* à infliger ; 2° la distinction entre la guerre juste, qui suppose un ennemi *coupable*, et la guerre injuste.

La conséquence est immédiatement déduite : « A l'égard du butin, continue saint Thomas, il faut distinguer selon que le belligérant fait une guerre juste ou une guerre injuste : — 1° dans le premier cas le butin enlevé par violence n'est pas une *rapine* ; il devient la propriété du belligérant, qui n'est pas tenu à restitution » (4). Cependant, même en faisant une guerre juste, le belligérant pourrait pécher en enlevant le butin s'il le fait avec une mauvaise intention, par *cupidité*. Il

(1) Cfr. Barthélemy *ibid.*, p. 29.

(2) *Ibid.*, p. 30.

(3) Saint Thomas. *ibid.*, quest. LXVI, art. 8 (p. 494) : « Respondeo dicendum quod *rapina* quamdam violentiam et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem ; et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit ; sicut patet in latronibus. Principibus vero potestas publica committitur ad hoc, quod sint justitiæ custodes ; et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum justitiæ tenorem ; et hoc, vel contra hostes pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo ; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra justitiam ; si vero contra justitiam aliquid per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur. »

(4) *Ibid.* : « Ad primum ergo dicendum, quod circa prædam distinguendum est : quia si illi qui deprædantur hostes habent bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur ; et hoc non habet rationem rapinæ ; unde nec ad restitutionem tenentur. »

doit être alors, bien que saint Thomas ne le dise pas, soumis à restitution (1) ; — 2° dans le second cas, il n'y a pas d'hésitation à avoir : dans toute guerre *injuste*, et notamment dans toute guerre entreprise pour le *butin*, le belligérant commet une rapine et doit restituer ce qu'il a pris (2). C'est toujours, on le voit, l'idée de la *justice* qui domine la théorie de saint Thomas sur la guerre. Par là, la guerre cesse d'être ce que certains auteurs contemporains voudraient en faire : une chose à part, qui ne serait pas soumise aux lois morales ordinaires ; elle rentre au contraire sous l'empire de ces lois.

Il y a toutefois en ce qui concerne le butin un point faible dans la théorie de saint Thomas. Si l'on comprend que le belligérant ayant le droit pour lui devienne propriétaire des choses qui appartiennent au prince coupable d'être son adversaire, on comprend moins qu'il devienne propriétaire des choses appartenant à des particuliers qui peuvent être très innocents de la faute commise par leur chef d'Etat. Plus tard, Victoria essaiera de justifier cette solution en disant que « la république est au moins coupable de s'être donné un tel chef » (3) ; mais il oublie que les mandants ne peuvent être responsables des fautes *personnelles* de leurs mandataires. Il y avait là une sous-distinction nécessaire à laquelle saint Thomas, entraîné peut-être par son assimilation de l'ennemi du dehors au malfaiteur du dedans, ne semble pas avoir songé. Cette assimilation cependant, conduisant à faire du belligérant avec juste cause un véritable *juge*, lui impose l'obligation de ne frapper que les coupables.

C. — Enfin saint Thomas se demande en dernier lieu, s'il est permis de combattre un jour de fête. Dans un temps où les évêques faisaient

---

(1) *Ibid.* : « Quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes peccare per cupiditatem ex prava intentione ; si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent : dicit enim Augustinus in lib. de Verb Dom. quod « propter prædam militare peccatum est ». Cfr GRATIEN, *ibid.*, cause XIII, q. 1, c. 5.

(2) Saint THOMAS, *ibid.* : « Si vero illi qui prædam accipiunt habent bellum injustum rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur. » — C'est par la même distinction que l'auteur du *De eruditione principum* traite la question de savoir si *l'incendie*, ce grand moyen de guerre du moyen-âge, est permis ou non aux belligérants ; après avoir dit que l'incendie est un péché odieux, il ajoute : « Si autem hoc faceret auctoritate illius qui habet potestatem indicendi *justum* bellum, non judicaretur incendiarius ex quo guerra esset justa » (lib. VII, cap. 10).

(3) F. DE VICTORIA : « Tota respublica potest puniri licite pro peccato regis. Unde si rex injustum bellum inferret alicui principi, potest ille, qui injuriam accepit, prædari et alia jura belli persequi, et occidere regis subditos, etiamsi omnes sunt innocentes : quia postquam rex a republica constituitur, si quid ille insolenter committat, imputatur reipublicæ ; tenetur enim respublica non committere hanc potestatem, nisi ei qui juste exerceat et utatur potestate, alias periculo se committit. »

promettre par serment aux seigneurs féodaux de respecter la Trêve de Dieu, une pareille préoccupation était naturelle. Saint Thomas cependant ne fait aucune allusion à la *Treuga Domini*, pas plus qu'à la *Pax Dei*. Il traite la question d'une façon abstraite. En faveur de la négative, il y avait de fortes présomptions dans les prescriptions de l'Eglise touchant l'observation des fêtes et dans les prescriptions de l'ancien Testament touchant l'observation du sabbat. Les fêtes sont instituées pour vaquer au service de Dieu; le sabbat, auquel a succédé le Dimanche, avait pour but le repos : faire la guerre ces jours-là, c'est violer ces règles (1). Sans doute, on pouvait en retirer un avantage temporel ; mais il n'est pas permis d'agir contre le bon ordre pour éviter un dommage matériel (2). — Saint Thomas réplique, comme l'avait déjà fait le pape Nicolas en 866, dans sa célèbre lettre aux Bulgares (3), que l'observation des fêtes ne met pas obstacle à ce qui est nécessaire au salut, même corporel, des hommes; Jésus lui-même a guéri des malades le jour du sabbat. A fortiori, s'il s'agit du salut d'un Etat, plus important que le salut d'un seul homme, il sera permis de faire une guerre juste même les jours de fête, si la nécessité l'exige ; autrement ce serait tenter Dieu, de s'abstenir de combattre dans un danger imminent (4). Si la nécessité cesse, alors il ne serait plus licite de combattre un jour de fête (5). C'est par cette distinction rationnelle que saint Thomas tranche la question.

---

(1) Saint THOMAS, *ibid.* , quest. XL, art. 4 (p. 318) : « Videtur, quod in diebus festis non liceat bellare : festa enim sunt ordinanda ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod. 20 : sabbatum enim interpretatur *requies* ; sed bella maximam inquietudinem habent ; ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum. »

(2) *Ibid.* : « Præterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale ; sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum ; ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare. »

(3) Cfr. GRATIEN, *ibid*, , cause XXIII, q. 8, c. 15, qui reproduit le passage de la lettre aux Bulgares, relatif à la question.

(4) C'est l'expression même du pape Nicolas.

(5) Saint THOMAS, *ibid.* : « Respondeo dicendum, quod observatio festorum non impedit ea, quæ ordinantur ad hominis salutem, etiam corporalem ; unde Dominus arguit Judæos, dicens (Joann. 7): Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato? Et inde est, quod medici licite possunt medicari homines die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicæ,... quam salus corporalis uniu hominis ; et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet a bello abstinere; sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis, propter rationes inductas. »

Telle est, dans son ensemble, la théorie du Docteur angélique sur la guerre. On peut reprocher à cette théorie de n'être pas complète. Il y a des lacunes que les scolastiques postérieurs s'efforceront de combler. Il y a des solutions qui peuvent paraître trop générales, et pour lesquelles quelques distinctions supplémentaires eussent été utiles. Mais ce qu'on ne peut nier, c'est le caractère éminemment moral du principe que saint Thomas a emprunté à saint Augustin, qui était d'ailleurs traditionnel dans l'Église, et qui sert de base à sa doctrine : celui de la distinction de la guerre juste ou injuste, ou plus exactement du belligérant ayant la justice pour lui ou contre lui. Aujourd'hui, cette distinction est laissée complètement de côté par les jurisconsultes; elle était cependant de nature à satisfaire pleinement l'esprit. Le discrédit dans lequel elle est tombée est un des tristes effets de la « laïcisation » du droit international, et la cause de la plupart des perplexités dont il ne parvient pas à sortir (1).

Emile CHÉNON,

Professeur à la Faculté de droit de Paris,
Ancien élève de l'Ecole polytechnique.

(1) Cfr. R. P. DE PASCAL, *ibid.*, p. 43 : « Chose triste, et qui ne montre que trop à quel niveau nous sommes descendus : de nos jours, même de bons esprits, des catholiques, paraissent se mettre fort peu en peine des motifs d'une guerre, de sa *justice*, ou de son *injustice* : il y a là cependant un formidable cas de conscience, et l'on n'a qu'à ouvrir les écrits des vieux théologiens pour se rendre compte du soin scrupuleux avec lequel ils l'examinaient sous toutes ses faces » ; — et LÉON XIII, *Encyclique* « Parvenu à la 25e année », 19 mars 1902 : « Les principes chrétiens répudiés, — ces principes qui sont si puissamment efficaces pour sceller la fraternité des peuples et pour réunir l'humanité toute entière dans une sorte de grande famille, — peu à peu a prévalu dans l'ordre international un système d'égoïsme jaloux, par suite duquel les nations se regardent mutuellement, sinon toujours avec haine, du moins avec la défiance qui anime des rivaux. Voilà pourquoi dans leurs entreprises, elles sont facilement entraînées à laisser dans l'oubli les grands principes de la moralité et de la justice, et la protection des faibles et des opprimés ».

LE DROIT DE GUERRE

DE FRANÇOIS DE VICTORIA

Le traité " De jure belli " de F. de Victoria (1) forme la suite logique de son traité " De. jure " La conclusion de ce dernier étant que seul le droit de la guerre pouvait être pour les Espagnols un titre légitime d'occupation du Nouveau Monde, il était naturel d'étudier ce droit, ses causes légitimes et ses limites. Malheureusement, comme l'auteur le reconnaît lui-même au début de son ouvrage, pressé par le temps, il a fait un traité proportionné " non à l'importance et à la gravité du sujet traité, mais au temps dont il disposait. " Le " De jure belli " n'est donc pas un traité complet de la guerre: c'est l'examen d'un certain nombre de questions, qui s'y rapportent. Beaucoup d'autres n'y étant pas étudiées, il faut en chercher les solutions dans des explications ou des considérations accessoires, dans les justifications données par l'auteur à certaines de ses conclusions, parfois même dans d'autres de ses ouvrages (2).

Pour bien comprendre le " De jure belli " ,il ne faut pas oublier que pour Victoria, comme pour St Thomas et pour tous les théolo-

---

(1) Nous avons donné la traduction du " De jure belli " dans " La Guerre devant le Christianisme ". Tralin. Paris. 2 fr.50.

(2) En particulier le « De potestate civili » et le « De Indis .»

giens du moyen âge, (1) la guerre offensive est, et ne peut être *qu'un acte de justice vindicative*. Le droit de tuer des hommes à la guerre procède du même principe que celui de mettre à mort des sujets à l'intérieur d'un Etat: c'est la nécessité, pour la conservation de l'ordre et de la paix dans la Société, de punir les malfaiteurs, intérieurs ou extérieurs: c'est le droit que possède le dépositaire de l'autorité de " se servir du glaive " en sa qualité de "ministre de Dieu, exécuteur de sa vengeance à l'égard de celui qui a fait le mal. " (2)

Ce droit ne peut être exercé que vis-à-vis de coupables. La vindicte suppose une faute préalable: *Vindicta non potest esse ubi non præcessit culpa et injuria* (**13**) (3). De là, quand il s'agira de définir les droits de la guerre, la distinction entre les innocents et les coupables, " *innocentes et nocentes* ", et la détermination des peines qu'il est permis d'infliger à ces derniers.

Pour exposer la doctrine de Victoria, nous examinerons d'abord comment il justifie la légitimité de certaines guerres ; quelle est d'après lui, la seule cause juste de guerre ; enfin qui a l'autorité nécessaire pour la déclarer.

Nous verrons ensuite comment, s'appuyant sur les principes généraux posés dans l'étude des questions précédentes, il définit les obligations des princes et des sujets, en particulier dans le cas où il y a doute sur la justice de la guerre, et finalement les droits du vainqueur. (4)

---

(1) Voir: Le Droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge. Tralin, Paris; Gœmare, Bruxelles. Prix 3 fr.00.

(2) Non sine causâ gladium portat : minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit (St Paul. Ad. Rom. XIII, 4).

(3) Le " De jure belli " est divisé en 60 paragraphes. Les chiffres gras entre parenthèses qui, dans cette etude, suivent les citations ou les traductions, désignent les numéros des paragraphes correspondants.

(4) En supposant, bien entendu que le vainqueur soit celui qui a juste guerre : car si le vainqueur est le coupable, non seulement il n'a aucun droit, mais il est tenu de réparer les dommages qu'il a causés.

Justification de la guerre

L'homme a été créé par Dieu pour vivre en société (1).

Il n'a pas, comme les autres animaux qui peuvent vivre isolés ou à l'état sauvage, une fourrure naturelle pour le protéger du froid : il n'a ni bec, ni ongles, ni cornes pour se défendre ; il n'a même pas la ressource de certains animaux plus faibles qui peuvent échapper par la fuite dans les airs aux attaques qui les menacent.

D'autre part il a le langage qui ne lui servirait de rien s'il vivait dans l'isolement, et l'intelligence qui ne pourrait se développer, ni se perfectionner, s'il ne profitait de l'expérience des autres et ne recevait d'eux l'enseignement. S'ils ne vivaient pas en société, les hommes ignoreraient l'amitié, et ne pourraient se rendre mutuellement les services dont ils ont besoin ; la justice ne pourrait régner : car la famille isolée est insuffisante pour mettre l'homme à l'abri de la violence de ses semblables.

On voit donc que les Sociétés civiles, les Villes et les Etats ont leur origine et leur raison d'être, non dans des combinaisons artificielles, mais dans la nature elle-même : or, comme Dieu est l'auteur de la nature, il en résulte qu'il est l'auteur de la Société.

Mais pour que la Société subsiste, il faut nécessairement un pouvoir public, veillant aux intérêts sociaux, assurant le bien commun, et en particulier, défendant les membres de la Société contre les maux et les injustices que certains d'entre eux tenteraient d'infliger aux autres « Le monde ne pourrait être heureux, que dis-je, il serait réduit à la « pire des conditions, si tous les tyrans, les voleurs et les brigands « pouvaient impunément commettre leurs méfaits, et opprimer les gens « de bien et les innocents, sans que ceux-ci puissent de leur côté sévir « contre les coupables. »

Le pouvoir public est donc, non seulement très utile, mais absolument nécessaire à la société ; comme elle, il découle du droit naturel, et, comme celui-ci a Dieu pour auteur, il s'ensuit que le pouvoir public vient de Dieu, et non de conventions humaines ou d'un droit

---

(1) Toute cette première partie se trouve dans le : *De potestate civili*, nos 3, 4, et suivants.

positif quelconque. Si les Sociétés et les Etats procèdent du droit naturel ou divin, il en est de même des pouvoirs sans lesquels les Etats ne sauraient subsister.

C'est l'explication de la parole de St Paul : « Tout pouvoir vient de Dieu. ».

C'est en vertu d'une institution divine que les Etats possèdent la puissance publique. Avant que les hommes se soient groupés, nul d'entre eux n'avait de suprématie sur les autres : il n'y a aucune raison pour que dans les sociétés qu'ils ont constituées, aucun d'eux ait pu la revendiquer.

Par conséquent, aucun homme n'a par lui-même le droit de juger ou de punir son semblable : « C'est à moi, dit le Seigneur, qu'est réservée la vengeance et c'est moi qui l'exercerai »(1).

Il est cependant nécessaire que l'Etat possède ce droit, car aucune société ne pourrait subsister si les criminels n'étaient pas punis. Et comme les hommes n'ont pu transférer à l'Etat un droit qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes, le droit de l'Etat vient de Dieu, et c'est comme « Ministre de Dieu » qu'il l'exerce.

La peine infligée peut, si cela est nécessaire à la défense et à la conservation de l'ordre social, aller jusqu'à la mort : et cela est encore une preuve que le pouvoir de l'Etat vient de Dieu. En effet : « Tuer « un homme est défendu par le Droit divin, comme on le voit dans « le Décalogue : le Droit divin seul a donc pu donner aux Etats le « droit qui leur est universellement reconnu de mettre à mort les mal- « faiteurs. Et que l'on ne dise pas : ce que le Droit divin défend, ce « n'est pas de tuer un homme, c'est de tuer un innocent ; car il est tou- « jours défendu à un particulier de tuer un homme, même si celui-ci « est criminel. Il faut donc que l'Etat ait reçu un pouvoir de tuer « que n'ont pas les particuliers : ce pouvoir ne peut provenir du « droit positif ; il provient donc du droit divin.(De pot. civ. 7) ».

Ce pouvoir que l'Etat a reçu de Dieu, il le transfère, dit Victoria (2), au dépositaire de l'autorité qu'il choisit, à celui qu'il appelle le Prince.(3) Le Prince aura donc l'autorité nécessaire et suffisante pour juger et punir un malfaiteur qui fait partie de l'Etat et par conséquent, se trouve, comme tout membre de l'Etat, placé sous sa juridiction.

---

(1) Deut. XXXII, 35-41 ; Rom, XII, 19 ; Héb. X, 30. Eccl. XXVIII, 1.

(2) Telle est en effet sa doctrine: « Respublica habet a jure divino potestatem « occidendi hominem... Tenetur non committere hanc potestatem nisi ei qui « juste exerceat et utatur potestate : alias periculo se committit (De pot. civ. 12). Ailleurs, il emploie le mot : transferre. (Ib. 8)

(3) " Le Prince " peut être un Roi dans une Monarchie, un Conseil ou une Assemblée dans une Aristocratie ou une Démocratie.

Il l'aura également pour juger et punir des malfaiteurs étrangers, si leur Prince néglige ou refuse de le faire ; à plus forte raison si ce Prince est lui-même au nombre des malfaiteurs : il est indispensable au bon gouvernement et à la conservation des Sociétés que les étrangers soient punis quand ils attentent aux droits des États et se rendent coupables de crimes envers eux: or, si leurs Princes, qui sont leurs juges légitimes ne les punissent pas, ils ne peuvent être punis que par les Princes des Etats dont ils ont violé les droits, et c'est pourquoi ils leur sont soumis comme à leurs juges propres ; *omnino postquam bellum rite et juste susceptum est, hostes obnoxii sunt principi tanquam judici proprio*.(19)

A toutes les pages du "De Jure Belli", on retrouve ce principe: le Prince qui déclare la guerre agit en qualité de Juge des ennemis ; c'est ce rôle temporaire de juge légitime qui lui donne des droits, mais c'est lui aussi qui les limite.(1)

En bon scolastique, Victoria commence son étude par l'examen des objections faites à sa thèse, et la première question qu'il traite est la suivante : «La guerre est-elle permise aux Chrétiens?»

Les catholiques, dit-il, sont généralement d'accord à ce sujet. Mais Luther a prétendu qu'il n'était même pas permis de faire la guerre aux Turcs : car, disait-il, s'ils envahissent la Chrétienté, c'est que telle est la volonté de Dieu à laquelle il n'est pas permis de résister. Tertullien, dans son traité "De Coronâ", semble également admettre qu'il est défendu aux Chrétiens de faire la guerre : il est vrai qu'il leur interdit aussi de faire des procès. Ceux qui soutiennent que la guerre est défendue par la loi évangélique citent les paroles du Christ: « Et moi, je vous dis de ne pas résister au mal» : « Si quel- « qu'un vous frappe sur la joue droite, présentez l'autre joue.» ; « Tous « ceux qui se serviront du glaive périront par le glaive» ; et aussi la parole de St Paul : « Ne vous défendez pas, très chers, laissez place à la colère» (2)

---

(1) Cette doctrine de Victoria est d'ailleurs celle de tous les théologiens du moyen-âge, la seule qui ait été professée jusqu'à la fin du XVI^me^ siècle. « La « guerre, dit Suarez (De trip. virt. theol. Pars III. Disp. XIII. Sect 4) est di- « rigée contre des étrangers : il faut donc qu'il y ait eu de la part de ceux- « ci, une faute à raison de laquelle ils sont soumis au prince qui déclare la « guerre : autrement à quel titre seraient-ils dignes d'un châtiment, et soumis « à une juridiction étrangère ». (Voir : Le Droit de Guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge, chapitres I et VI.)

(2) On répond quelquefois à ces objections, dit Victoria, qu'il s'agit là de simples conseils et non pas de préceptes : ce n'est pas une réponse satisfaisante, car il ne serait pas admissible que toutes les guerres entreprises par les Chrétiens le soient contrairement aux conseils du Christ. (1)

Mais Victoria leur oppose l'autorité et les arguments de St Augustin d'abord, (1) de St Thomas ensuite (2). La guerre, ajoute-t-il, était permise par la Loi naturelle ainsi qu'on le voit dans la Genèse au sujet d'Abraham, et dans la Loi écrite, comme le montre l'exemple de David et des Machabées. Or la loi évangélique ne défend rien de ce que permet la loi naturelle.

Et ce n'est pas seulement la guerre défensive qui est permise (ce que personne ne met en doute : *vim vi repellere omnia jura permittunt*), mais aussi la guerre offensive : il n'est pas seulement permis de repousser les ennemis, mais on peut les poursuivre sur leur territoire et les punir de leur attaque injuste : car agir autrement, ce serait les encourager à recommencer.

Le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité, sans lesquelles les hommes, même s'ils vivaient au milieu de l'abondance des autres biens, ne pourraient être heureux : ils ont donc le droit de punir ceux qui les empêchent de vivre en paix (**18**). Telle est d'ailleurs la tradition de l'Eglise.

Mais puisque le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité de l'Etat, on n'a pas le droit de la déclarer, s'il doit en résulter pour l'Etat plus de mal que de bien et d'utilité. « Si une ville ne peut être « reprise qu'au prix de maux considérables pour l'Etat, au prix de la « dévastation de nombreuses cités, de la mort d'un grand nombre d'hom- « mes, si elle doit entraîner des inimitiés entre princes ou provoquer de « nouvelles guerres, le Prince doit renoncer à son droit. » (**33**)

On doit de même s'abstenir de faire la guerre, même lorsqu'elle serait utile à une province et à un Etat, et alors qu'on aurait une raison légitime et indiscutable de la déclarer, si elle doit entraîner de grands dommages pour le monde entier (De pot. civ. 13), ou pour la Chrétienté : si, par exemple, les païens devaient profiter du moment où les Chrétiens sont occupés par les guerres qu'ils se font entre eux, pour envahir des provinces chrétiennes (**33**).

On le voit : pour Victoria, les nations ne sont pas du tout indépendantes les unes des autres : elles forment une Société (3) : *Societas naturalis* (De Indis III, 1), et les obligations réciproques des membres de cette Société sont telles que l'un d'eux est tenu dans certaines circonstances de sacrifier son intérêt particulier à l'intérêt général.

---

(1) Voir : La guerre dans St Augustin par M. P. Monceaux.

(2) Voir : La guerre dans St Thomas par M. E. Chénon.

(3) Qui n'est pas seulement la Chrétienté, qui comprend l'humanité tout entière :

» Si bellum utile sit uni Reipublicæ, cum damno orbis, puto eo ipso bellum esse injustum ».

Des justes causes des guerres et de ceux qui ont autorité pour les déclarer.

On invoque parfois, pour déclarer la guerre des motifs qui ne peuvent aucunement figurer parmi les justes causes de guerre. Tels sont :

La différence de religion : je ne connais, dit Victoria, aucun théologien qui le soutienne (**10**).

L'extension de l'empire : mais si c'était là une juste cause de guerre, c'en serait une aussi de défendre le territoire attaqué : alors tous les adversaires seraient innocents et il ne leur serait pas permis de chercher à se tuer mutuellement (**11**).

La gloire du Prince, ou tout autre avantage qui lui serait personnel : mais le prince ne peut faire la guerre que dans l'intérêt général, dans l'intérêt de ses sujets : agir autrement, c'est le fait d'un tyran : c'est abuser de ses sujets et les traiter comme des esclaves (**12**).

La seule et unique cause d'une juste guerre, c'est une violation du droit : Unica est et sola causa justa inferendi bellum, injuria accepta.

Et pour le prouver, après avoir ici encore invoqué l'autorité de St Augustin et celle de St Thomas, Victoria ajoute :

La guerre offensive a pour but de punir les ennemis : or la punition, la vindicte ne peut avoir lieu que s'il y a eu préalablement faute (1) et violation d'un droit. Le Prince n'a pas plus d'autorité sur les étrangers que sur ses propres sujets : or il ne peut user du glaive à l'égard de ceux-ci que s'ils ont violé un droit, fait injure à quelqu'un *nisi fecerint injuriam.*(2) D'ailleurs la parole de St Paul, *Minister Dei, vindex in iram ei qui male agit*, montre bien que l'on ne peut sévir que contre des coupables ; et cela est conforme au droit naturel qui défend de donner la mort à un innocent. (**13**)

Une violation quelconque du droit ne suffit pas pour que l'on puisse justement déclarer la guerre ; on ne punit de peines très graves, telles que la mort, l'exil ou la confiscation des biens, que ceux qui se sont rendus coupables de fautes très graves : or la guerre est une peine atroce, et la grandeur du délit doit être la mesure du châtiment : (3) *juxta mensuram delicti debet esse plagarum modus* (**14**).

Tout le monde, même les particuliers, peut entreprendre une guerre défensive : il n'est besoin pour cela d'aucune autorisation (3). Mais seul l'Etat, ou le prince qui exerce l'autorité, a le droit de déclarer

---

(1) C'est la doctrine de St Thomas : Causa justa ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur, (Somme. 2. 2. Qu XL.)

(2) Injuria, non pas injure dans le sens du mot français, mais bien : Violation d'un droit.

(3) De même St Thomas : impugnationem *mereantur.*

la guerre. L'Etat a, non seulement le droit, comme les particuliers, de se défendre, mais il peut, ce que ne peuvent pas les individus, employer la force pour reprendre, à n'importe quel moment, ce qui lui a été injustement enlevé et punir les auteurs de l'injustice (*injuria*) (**7**). Toutefois, ce droit n'appartient qu'aux Etats parfaits, c'est-à-dire à ceux qui ne font pas partie d'un autre Etat, qui ont leurs lois, leur Conseil et leurs magistrats (1), qui forment une communauté complète par elle-même (**7**).

Obligations des princes et des sujets. Cas de doute sur la justice de la guerre

Quand il s'agit de déclarer la guerre, le Prince n'a pas le droit de prendre une décision d'après son seul avis personnel. (2) Il doit non seulement examiner avec le plus grand soin la question de la justice de la guerre et écouter les arguments de ses adversaires, mais consulter des honnêtes gens, des sages qui parlent en toute liberté, sans colère, sans haine, impartialement (**21**).

A ce devoir du Prince correspond pour ceux qu'il consulte, l'obligation d'examiner, comme feraient des juges, la légitimité de la guerre. Et cette obligation s'étend, d'après Victoria, non seulement à ceux qui sont consultés, *vocati ad consilium publicum*, mais même à ceux qui, bien que n'étant pas consultés, ont le droit de donner leur avis, *qui admittuntur ad consilium, etiam ultro venientes* : car celui qui, alors qu'il le pourrait, n'empêche pas le mal, en devient complice : et quand il s'agit de prendre une décision aussi grave qu'une déclaration de guerre, il ne suffit pas de l'avis du roi, il ne suffit pas de l'opinion de quelques hommes : il faut qu'un grand nombre d'hommes, et d'hommes honnêtes et sages, soient d'accord à ce sujet. *Ergo nec ex sola sententia regis, imo nec ex sententia paucorum, sed multorum et proborum debet geri bellum.*

Quant aux sujets, auxquels il ne serait ni possible, ni prudent de rendre compte de tout ce qui peut justifier une déclaration de guerre, et dont l'opinion d'autre part n'aurait aucune influence sur la décision à prendre, ils ne sont pas tenus de discuter les causes de la guerre,

(1) Seul a le droit de déclarer la guerre, dit St Thomas, le prince qui n'a pas de supérieur. — Celui dont les décisions ne sont susceptibles d'aucun appel dit Suarez.

2) Navarre (Enchiridium. De peccatis regum) indique comme une faute grave des rois de déclarer la guerre de leur propre autorité et sans avoir pris l'avis de leurs conseils.

ils peuvent combattre en faisant confiance à leurs supérieurs, et se contenter de savoir que la guerre est déclarée par suite d'une délibération du Conseil de l'Etat (**25**).

Il en serait toutefois autrement s'il y avait des indices graves de l'injustice de la guerre, comme cela arrive par exemple pour les infidèles qui ne peuvent pas ne pas concevoir des doutes sérieux sur la légitimité de la guerre qu'ils font aux chrétiens (**26**).

Si l'injustice de la guerre est évidente pour les sujets, ils n'ont pas le droit d'y prendre part : car on n'a jamais le droit de tuer un innocent. Donc, qu'ils se trompent ou non, s'ils sont convaincus que la guerre est injuste, il ne leur est pas permis de suivre leur Prince à la guerre : *Etiamsi subditi habeant conscientiam de injustitiâ belli, non licet sequi bellum, sive errent, sive non* (**23**).

Que doivent faire les Princes et les sujets, quand il y a doute sur la justice de la guerre ? La question, est-il besoin de le faire remarquer, est pratiquement de la plus haute importance ; car la plupart du temps, les adversaires ont chacun des droits, dont un tribunal impartial définirait aisément l'importance relative, mais que chacune des parties s'exagère, sans pouvoir cependant nier qu'il y ait quelque chose de juste dans les prétentions de l'autre partie. Or si chacune d'elles voulait bien comme elle le doit, puisqu'elle remplit l'office de juge, tenir compte de la tendance naturelle à l'homme à s'exagérer, lorsqu'il y a conflit, l'importance réelle de ses droits, chacune serait nécessairement amenée à douter, non de l'existence des siens, mais de la supériorité qu'on leur attribue et qui doit être telle et tellement évidente qu'elle puisse accuser l'adversaire d'une *faute*, le déclarer *coupable* de ne pas la reconnaître.

On ne condamne pas un homme à mort, quand on n'est pas certain qu'il ait commis un crime : on ne peut non plus condamner une nation à la guerre, s'il n'y a pas évidence ou tout au moins certitude morale qu'elle a commis une faute ayant mérité la guerre : d'autant plus que dans ce cas, le Prince qui déclare la guerre n'est pas le juge ordinaire de l'autre Prince, il ne l'est qu'à titre extraordinaire, *ratione delicti*, à raison du crime ; par conséquent il n'est pas certain d'avoir le droit de juger, encore moins de condamner, si le crime est douteux.

Victoria a donné quelques règles pour le cas particulier où l'un des princes est en possession du royaume au sujet duquel un litige s'élève.

S'il y a un légitime possesseur, on n'a pas le droit de lui déclarer la guerre, tant que le doute subsiste : (**27**) mais de son côté il est obligé, si les prétentions de son adversaire paraissent avoir quelque fondement sérieux, de les examiner, de les discuter et de s'éclairer sur leur réelle valeur ; (**29**) si après cet examen le doute subsiste, il peut conserver le royaume ou la province objet du litige, en vertu du principe : *in dubiis melior est conditio possidentis.* (**30**) Si aucun

des princes n'est en possession du royaume contesté, et si l'on ne peut établir d'une manière certaine, lequel des deux y a droit, si d'autre part l'une des parties propose un arrangement, une division ou une compensation quelconque, l'autre est tenue de l'accepter.

Quant au sujet, s'il doute de la justice de la guerre, il doit suivre son prince, selon le principe posé par St Augustin, (1) et à ce propos Victoria combat avec raison l'opinion qu'avait émise Adrien : à savoir que le sujet en cas de doute ne devait pas prendre part à la guerre : car en le faisant, disait Adrien, il s'expose à commettre des meurtres. au lieu qu'en refusant de se battre, il s'expose seulement à désobéir. Certes, dit Victoria, il ne faut jamais agir contre sa conscience, même douteuse : mais si le sujet doute de la justice de la guerre, il n'en résulte pas qu'il doute de son droit d'y prendre part, au contraire, puisque St Augustin dit formellement qu'en y prenant part dans ces conditions, il n'est pas coupable. (**31**)

La guerre peut-elle être juste des deux côtés à la fois ? C'est une question que l'on trouve posée et discutée par tous les théologiens de l'époque et notre auteur l'a résolue avec une extrême netteté.

Si la guerre était juste des deux côtés à la fois, dit-il (**20**), tous les combattants seraient innocents. Il ne serait donc pas permis de les tuer : or ce serait une singulière guerre que celle dans laquelle il serait défendu de tuer des adversaires.

Hors le cas d'ignorance, la guerre ne peut être juste des deux côtés : car si l'une et l'autre des parties a des droits évidents, il n'est pas permis de se battre, ni pour attaquer, ni pour se défendre ; *quia si constat de justitia et jure utriusque partis non licet in contrarium bellare, nec offendendo, nec defendendo* (**32**). Mais si l'on admet l'ignorance invincible(2) de l'une des parties, il peut arriver que la guerre soit juste des deux côtés, en fait, non en droit. Cela peut fréquemment se produire chez les soldats, puisque, en cas de doute, ils doivent suivre leurs princes, et c'est une situation dont il faut tenir compte après la victoire : car il serait fort injuste alors de les traiter comme des coupables.

---

(1) Ergo vir justus si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte potest eo jubente bellare, si, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum certum est, vel utrum sit certum non est. (Voir St Augustin et la guerre, de M P. Monceaux.)

(2) Voir l'appendice, à la fin du présent article.

Les droits de la guerre

Qu'est-il permis de faire dans une guerre juste ?

Pour répondre à cette question dans chacun des cas particuliers qu'il examinera dans la suite, Victoria commence par poser des principes généraux.

Tout d'abord, il est permis de faire dans une guerre tout ce qui est nécessaire à la défense du bien commun : car c'est précisément le but de la guerre de défendre et de conserver l'État. Ensuite on peut reprendre les choses perdues ou leur équivalent et même compenser, en prenant les biens des ennemis, les dépenses et les dommages causés. On peut aller plus loin et faire ce qui est nécessaire pour assurer dans l'avenir la paix et la sécurité : car c'est aussi dans ce but que l'on fait la guerre. Enfin, on peut punir les ennemis des violations de droit dont ils se sont rendus coupables. Nous en avons vu les raisons au début de cette étude. Mais pour bien comprendre les applications de ces principes, il est utile de faire une double observation.

1° D'ordinaire, Victoria examine d'abord, dans chacune des questions qu'il étudie, ce qui est conforme à la justice, ce que l'on a le droit de faire : puis il définit ensuite comment on doit d'après les circonstances user de ce droit, en tenant compte soit de la charité, soit des usages reçus.

2° Pour Victoria, comme pour tous les hommes de son époque, avec les Sarrasins, il y a guerre perpétuelle, « avec eux on ne peut jamais et à aucune condition espérer une paix équitable » (1). On traitera donc les Sarrasins même après la victoire, même après la cessation de la guerre, cessation qui est censée n'être que momentanée, non seulement comme des coupables, mais comme si la guerre continuait, comme si elle existait toujours. De là les différences de traitement que Victoria considère comme légitimes à leur égard alors qu'elles ne seraient pas permises vis-à-vis de Chrétiens avec lesquels on peut espérer une paix durable et avec lesquels on peut après la victoire considérer la guerre comme terminée.

---

(1) C'est l'idée générale de toute cette époque. « Avec les Sarrasins, nous avons « la guerre, écrit le protestant Gentilis (De jure belli I.12), et aucune réconcilia- « tion n'est possible. » « Il semble qu'il soit inhérent à leur nature d'attaquer « les autres ; ils combattent tout le monde et tout le monde combat contre eux. « Ils ne restent jamais en paix et c'est pourquoi il ne faut pas user d'indulgence à « leur égard ». (Guerrero. De bello justo.)

Puisque la guerre est une peine, elle ne peut atteindre que des coupables. Il n'est donc jamais permis dans une guerre de faire intentionnellement mourir un innocent ; pas même dans la guerre contre les Turcs, on n'a le droit de tuer les femmes et les enfants : pour ces derniers, on ne peut pas les mettre à mort sous prétexte que quand ils seront grands, ils feront la guerre aux chrétiens: car nul ne peut être puni pour une faute qu'il n'a pas commise. (**38**).

Accidentellement, il peut arriver que l'on tue des innocents, lorsque l'on ne peut autrement avoir raison des coupables, par exemple quand on assiège une ville, quand on lance sur elle des projectiles ou quand on y met le feu: toutes choses que l'on n'a pas le droit de faire, si la prise de cette ville est peu importante pour la victoire finale, et si l'on sait qu'on ne pourra atteindre les coupables qu'elle renferme sans donner en même temps la mort à un grand nombre d'innocents. (**37**)

On peut enlever aux innocents les choses dont les ennemis pourraient se servir pour faire ou prolonger la guerre injuste: par exemple des armes, des navires: on peut s'emparer des vivres ou des chevaux pour les empêcher d'en faire usage ; et si la guerre est perpétuelle comme c'est le cas avec les Sarrazins, cela peut se faire en tout temps et à l'égard de tous les membres de la nation ennemie. (**39**)

A moins de nécessité, il est défendu de piller les agriculteurs, qui ne sont pas au nombre des coupables, et les étrangers qui voyagent dans le pays ennemi ou même ceux qui l'habitent. On peut, s'il est nécessaire, emmener en captivité les femmes et les enfants, afin d'obtenir après la guerre une somme pour leur rançon ; toutefois, il faut en cela suivre les règles établies par l'usage et par les coutumes des nations qui se font la guerre : mais on ne peut jamais réduire en servitude des chrétiens: il en est autrement des femmes et des enfants des Sarrazins. (**42**)

Quant aux coupables, on peut non seulement les tuer pendant le combat, mais même les mettre à mort après la victoire, car celui qui déclare la guerre a juridiction sur eux comme sur ses propres sujets : mais de même qu'il ne serait pas permis, si une ville ou une province s'était révoltée, d'en condamner à mort tous les habitants, de même il n'est pas permis dans une guerre de mettre à mort tous les vaincus : d'autant plus que, même lorsque le prince est gravement coupable, les soldats la plupart du temps ne le sont pas, ayant de bonne foi suivi leur Prince à la guerre. (**48**)

Dans la guerre contre les Sarrazins, il est permis de les mettre à mort, car le seul moyen de s'assurer quelque sécurité de leur part, c'est de les supprimer, puisque la paix n'est pas possible avec eux. (**48**)

Rien ne s'oppose au point de vue de la justice à ce que l'on mette à mort les prisonniers s'ils sont coupables : mais la coutume de la

guerre veut qu'on les épargne : quant à ceux qui se rendent, ils stipulent généralement qu'ils auront la vie sauve : on doit donc la leur conserver; toutefois, si cette stipulation n'a pas été faite, on peut après la prise d'une ville mettre à mort les principaux coupables. (49) Pour les otages, même si, pendant une trêve ou après une guerre, les ennemis manquent à leurs engagements, il faut faire une distinction entre les coupables et les innocents : ces derniers ne peuvent jamais être mis à mort, quand bien même les ennemis auraient manqué à la foi jurée. (43)

D'après les lois de la guerre, les biens pris aux ennemis deviennent la propriété de ceux qui les ont pris ; on peut non seulement compenser ainsi les choses qui auraient été enlevées, les dépenses de la guerre et les dommages qu'elle a causés, mais même prendre davantage à titre de peine et conformément au droit de la guerre : il y a cependant une limite : il ne faut pas dépasser ce que l'équité autorise : si les Français avaient dévasté un bourg espagnol, ce ne serait pas un motif suffisant pour permettre aux Espagnols de piller tout le Royaume de France. (51)

Bien que ce soit d'ordinaire l'occasion d'actes barbares et criminels, il n'est pas contraire à la justice de livrer une ville au pillage si cela est nécessaire. (52) Certes, c'est une chose affreuse, mais elle n'est pas illicite en elle-même ; les soldats, toutefois, ne peuvent piller une ville que sur l'ordre de leur prince : car il est juge tandis qu'ils ne sont que les exécuteurs de ses jugements. (53)

En ce qui concerne le territoire ennemi, il est hors de doute qu'on peut s'en emparer dans la mesure où cela serait nécessaire pour compenser les dommages que les ennemis auraient causés : s'ils ont détruit une citadelle, on peut s'emparer d'une des leurs et la garder. (54) On peut aussi conserver une place-forte ou une ville appartenant aux ennemis, si cela est nécessaire pour se défendre contre leurs entreprises futures. (55) Enfin, à titre de peine, on peut les forcer à abandonner une forteresse ou une ville ; mais cela doit se faire avec une sage modération et non dans la mesure que permet la puissance des armes. Si les nécessités de la guerre ont fait occuper momentanément une grande partie du territoire ennemi, il faut quand la guerre est terminée et la paix assurée, se retirer et ne conserver que ce qui correspond aux dommages éprouvés et à la peine prononcée : celle-ci doit être juste, équitable, proportionnée à la faute. (56)

On peut également imposer un tribut, (57) et même déposer des princes, en établir d'autres, ou se réserver le principat ; mais cela n'est pas toujours permis. Une violation du droit peut être une cause suffisante de guerre et ne pas être un motif suffisant pour déposer un prince, ce qui est très grave; on pourrait user de ce droit, si, par exemple, il s'agissait d'un prince qui se serait fréquemment rendu coupable de crimes

et de cruautés, ou s'il n'y avait pas d'autre moyen de s'assurer la paix et la sécurité. (58)

On ne devra pas oublier, toutefois, que souvent, non seulement les sujets, mais les princes eux-mêmes ont été, pourrait-on dire, de bonne foi : et s'ils n'ont fait la guerre qu'après s'être entourés de sages conseils, il faudra se contenter d'exiger la compensation des dommages et des dépenses de la guerre, et ne rien exiger de plus ; on n'aurait aucunement le droit, dans ce cas, de mettre à mort qui que ce soit. (59)

Mais, après avoir examiné ce qu'autorise la justice, Victoria n'oublie pas qu'un chrétien doit lui allier la charité, et c'est ainsi qu'il établit ce qu'il appelle les trois règles de la guerre. Pour bien faire connaître et apprécier l'auteur du *De Jure Belli*, il nous semble que le mieux est de les reproduire intégralement.

La Charité dans la Justice (60)

1e Règle. — En supposant que le prince possède l'autorité suffisante pour faire la guerre, ce dont il doit avant tout se garder, c'est de chercher des occasions et des motifs de guerre : il doit, au contraire s'efforcer, s'il le peut, de vivre en paix avec tout le monde ; il doit songer que les autres hommes sont notre prochain, que nous sommes tenus d'aimer comme nous-mêmes ; que nous avons tous un même Dieu, un même Maître devant le tribunal duquel nous aurons à rendre compte de tous nos actes. C'est en effet de la dernière cruauté de chercher des motifs, et d'être heureux si on en trouve, pour pouvoir tuer et détruire des hommes que Dieu a créés et pour lesquels le Christ est mort. C'est contraint et forcé qu'il faut être acculé à la nécessité de la guerre.

2e Règle. — Quand, pour une juste cause, la guerre a éclaté, il faut la faire, non pour ruiner la nation contre laquelle on combat, mais pour obtenir ce qui est dû et défendre la Patrie et l'Etat, afin que de cette guerre sortent la paix et la sécurité.

3e Règle. — Après la victoire, lorsque la guerre est terminée, il faut user de la victoire avec une modération et une modestie chrétiennes : le vainqueur doit se considérer comme un juge qui prononce entre deux Etats, dont l'un a violé les droits de l'autre ; et c'est comme un juge, et non comme un accusateur, qu'il doit prononcer

la sentence qui rétablit la justice en faveur de la partie lésée. Mais après avoir châtié comme il convient les coupables, il faut s'attacher à réduire autant que possible le désastre et le malheur de l'Etat ; d'autant plus que, la plupart du temps, chez les chrétiens, toute la faute provient des princes. Car les sujets sont de bonne foi en combattant pour leurs princes, et il est fort injuste que, selon le mot du poète ce soient les Achéens qui soient punis pour les folies de leurs rois.

Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

A. VANDERPOL

APPENDICE

On a vu qu'à la question : La guerre peut-elle être juste des deux côtés à la fois, Victoria répond : « Si on admet l'ignorance invincible de l'une des parties, il peut arriver que la guerre soit juste des deux côtés, en fait, non en droit. »

Mais qu'est-ce que l'ignorance invincible ?

« Pour que l'ignorance soit invincible, il suffit qu'on ait mis à savoir « toute la diligence dont un homme est capable. » « *Ad ignorantiam invin-* « *cibilem satis est quod fecerit humanam diligentiam ad sciendum* » (Victoria. De Indis, II, 9).

Comme exemple d'une guerre juste des deux côtés à la fois, par suite de l'ignorance invincible de l'une des deux parties, les théologiens antérieurs ne citaient ordinairement qu'un exemple : celui des guerres faites par les Israélites aux habitants de la Terre promise et aux Amalécites. Dans ces guerres d'un genre particulier, les enfants d'Israël doivent être considérés, non comme les auteurs de la guerre, mais comme les instruments de Dieu (St Augustin) qui se servait d'eux pour punir les crimes de ces peuples, comme il s'était servi du feu pour punir Sodome et Gomorrhe (Victoria). La guerre était juste de la part des Israélites, à cause de l'ordre précis et formel que Dieu leur avait donné, et elle l'était aussi de la part de leurs adversaires, qui ignorant d'une ignorance invincible l'ordre donné par Dieu aux Israélites, défendaient justement leurs territoires. Dans le " De Jure belli " Victoria ne donne aucun exemple : il se contente de poser les principes, d'une façon très nette et très formelle ainsi qu'on l'a vu, indiquant seulement que pour les soldats, il peut facilement arriver qu'ils se battent justement de part et d'autre.

Comment expliquer dès lors que plusieurs des théologiens qui ont suivi Victoria aient cru pouvoir dire qu'il admettait que la guerre pouvait être juste des deux côtés à la fois, et se servir de cette prétendue constatation pour abandonner la doctrine de St Thomas et par conséquent celle de Victoria lui-même?

C'est que dans le « de Indis » (III,6), il donne les deux exemples suivants d'une guerre juste des deux côtés à la fois.

Si les Indiens veulent empêcher les Espagnols d'user des droits qui sont communs à tous les hommes, comme le droit de faire le commerce, de voyager dans leur pays, de s'y établir, etc, il faut leur faire comprendre et leur faire voir qu'on ne leur veut aucun mal. Si malgré cela, les Indiens veulent employer la force contre les Espagnols,

ceux-ci peuvent se défendre et même élever des ouvrages fortifiés pour assurer leur sécurité : enfin si les Indiens leur font injure, *si acceperint injuriam*, ils peuvent avec l'autorisation de leur prince leur faire la guerre et user des droits qui en résultent.

Mais il faut prendre en considération que les Indiens sont naturellement craintifs, pas très intelligents, plutôt simples d'esprit et que malgré les efforts que peuvent faire les Espagnols pour les convaincre de leurs intentions pacifiques, ils peuvent agir sous l'empire de craintes bien excusables, quand ils voient devant eux des hommes d'une autre civilisation, armés et bien plus forts qu'eux. De sorte que même lorsque sous l'empire de cette crainte, ils chasseraient ou tueraient les Espagnols, ceux-ci auraient certainement le droit de se défendre, comme il convient, mais ils n'auraient pas, une fois la victoire acquise, le droit d'exercer contre eux tous les droits de la guerre, par exemple, de les condamner à mort, de les dépouiller de leurs biens, de s'emparer de leurs villes : car on ne peut pas dire qu'ils soient coupables et que leurs craintes soient sans excuses : en réalité ils croient se défendre.

Il n'est pas impossible en effet, ajoute Victoria, que d'un côté il y ait un droit réel et de l'autre une ignorance invincible qui rende la guerre juste des deux côtés à la fois.

Jusqu'ici rien qui ne soit d'accord avec les principes exposés dans le " De Jure belli ". Les Indiens sont craintifs, pas très intelligents : ils ont peur de ces hommes armés qui viennent de contrées lointaines et sous l'influence de cette peur qui contribue encore à fausser leurs idées, ils attaquent les Espagnols, croyant simplement se défendre contre eux. Nous sommes bien là en présence d'une erreur excusable, d'une ignorance invincible, car les Indiens ont apporté en réalité dans leur appréciation des situations, toute la diligence dont ils sont capables. Les Espagnols ont le droit de se défendre, mais non de les traiter comme des coupables. On peut donc admettre que c'est là un second exemple de guerre juste des deux côtés, une guerre qui d'ailleurs, ainsi que le fait remarquer Victoria, est par la suite de circonstances très spéciales, défensive des deux côtés.

Mais comment expliquer ce que Victoria ajoute : « Si, par exemple, « les Français occupent la Bourgogne, croyant, par suite d'une ignoran- « ce excusable, qu'elle leur appartient, et si notre Empereur a sur « cette province un droit certain, il peut la reprendre et les Français la « défendre par les armes . La même chose peut arriver pour les bar- « bares et il faut en tenir compte. Autres en effet sont les droits de la « guerre quand il s'agit d'ennemis coupables et injustes, autres lorsqu'il « s'agit d'hommes que leur ignorance excuse de toute faute. »

« Ut sicut Galli tenent Burgundiam cum probabili ignorantia, credentes «pertinere ad eos, Imperator autem noster habet jus certum ad illam

« *provinciam, qui potest illam repetere et illi illam defendere :*
« *sic potest contingere cum barbaris et hoc multum est considerandum.*
« *Alia enim sunt jura belli adversus homines vere noxios et injurios, et*
« *alia adversus innocentes et ignorantes.* »

C'est ce dernier passage du «*de Indis*» qui a fait dire à certains auteurs que Victoria admettait que la guerre pouvait être juste des deux côtés à la fois.

Faisons tout d'abord remarquer qu'en présence des doctrines si formelles et si nettes exposées dans le: « De jure belli » où la question est traitée *ex professo*, on n'a pas le droit de soutenir que Victoria ait professé une autre doctrine, ou abandonné la première uniquement parce que l'on croit avoir trouvé, dans un autre traité, d'ailleurs antérieur au « *De jure belli* »,un passage en contradiction avec cette doctrine.

La seule chose que l'on puisse admettre, c'est que Victoria a voulu citer un cas où par suite de circonstances spéciales, la guerre pouvait, en fait, mais non pas en droit, être juste des deux côtés, c'est-à-dire, donner un autre exemple d'ignorance invincible. D'après son hypothèse, l'Empereur a sur la Bourgogne un droit certain, et les Français en sont les possesseurs de bonne foi: or pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'ils aient un titre quelconque en vertu duquel ils ont commencé à posséder, titre sur la valeur duquel ils n'ont jusqu'alors pas eu de doutes, mais dont ils devraient reconnaître l'insuffisance en présence des arguments nouveaux que l'Empereur vient leur opposer ; comme le fait même de la possession leur donne un droit, il faudra, pour qu'ils soient tenus de céder leur province, que la supériorité du titre invoqué par l'Empereur devienne évidente à leurs yeux.

Or, croyons-nous, ce que Victoria a voulu dire, c'est qu'il est bien difficile, humainement parlant, que cela arrive : l'Empereur ne parviendra pas, en fait, à leur persuader que le titre en vertu duquel ils possédaient, joint au fait de la possession, ne leur donne pas le droit de conserver la Bourgogne, et ils se considéreront comme en état de légitime défense vis-à-vis de celui qui vient, les armes à la main, la réclamer. Mais Victoria n'a-t-il pas en assimilant leur situation à l'ignorance invincible, excédé les termes de la définition qu'il a donnée lui-même de ce genre d'ignorance? Si, et c'est son hypothèse, le droit de l'Empereur est certain, il apparaîtrait tel à un tiers impartial, désintéressé dans la question: il apparaîtrait tel aux Français eux-mêmes, s'ils n'étaient pas partie au procès, s'ils n'étaient pas influencés dans leur jugement par le désir qu'ils ont de maintenir les choses en l'état actuel, par l'intérêt qu'ils y trouvent ou même

simplement par le fait qu'on en demande la modification en les menaçant de la guerre s'ils ne l'acceptent pas de bon gré. Qui soutiendra que leur jugement serait le même, s'ils avaient au contraire le désir de passer sous la domination de l'Empereur? Ce qui revient à dire que dans les conditions où ils se trouvent leur jugement ne sera pas impartial. Or ce n'est pas là l'ignorance invincible, celle dans laquelle on demeure, « bien que l'on ait mis à savoir toute la diligence dont un homme est capable », à moins que l'on ne remplace dans cette définition le mot « homme » par celui de « passions humaines ».

Si nous nous sommes étendu si longuement sur cette question, c'est que ce passage de Victoria a eu, historiquement, les conséquences les plus graves: certes, si notre auteur avait pu les prévoir, il en eût été épouvanté, puisqu'elles ont permis à certains théologiens de négliger d'abord, de renverser ensuite toute la doctrine de saint Thomas, c'est-à-dire celle de Victoria lui-même : puis de la faire tomber dans l'oubli profond dont nous nous efforçons actuellement de la tirer.

Les théologiens qui ont suivi Victoria, du moins certains d'entre eux, se sont servis de son autorité pour soutenir qu'ils ne faisaient que suivre ses enseignements en prétendant que la guerre pouvait être juste à la fois des deux côtés : ils se sont écartés, mais dans des proportions beaucoup plus considérables qu'il ne l'avait fait lui-même, de la définition de l'ignorance invincible. Le siècle qui avait vu paraître le « *De jure belli,* » n'était pas achevé, quand Valentia (Comm. théol. Tome III, Disp. III, Qu. XVI. 2.) écrivait: « On peut assimiler au cas des Israëlites combattant les habitants de la Terre promise, celui où chacun des deux princes qui combattent suit son opinion probable. »

Mais si la guerre est permise et juste des deux côtés lorsque chacun des combattants suit une opinion qu'il croit probable, c'est-à-dire vraisemblable, chacun d'eux sachant d'ailleurs qu'il en est de même pour son adversaire, la guerre devient simplement un moyen de résoudre les conflits; il n'est plus question de faute ayant mérité la guerre, ni de coupable. D'où provient alors le droit de se servir du glaive, puisque dans ces conditions le Prince qui déclare la guerre ne saurait prétendre qu'il est « *Minister Dei, vindex in iram ei qui male agit* » ?